

Karl Löwith
NIETZSCHE E L'ETERNO RITORNO



Nella dottrina dell'eterno ritorno, ove convergono prospettive cosmologiche e problematiche esistenziali, Löwith individua la chiave per intendere il significato più profondo delle grandi tematiche nietzscheane: nichilismo, volontà di potenza, sovruomo, morte di Dio.

Karl Löwith

Nietzsche e l'eterno ritorno

Traduzione e cura di Simonetta Venuti

Editori Laterza

Titolo dell'edizione originale
Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen
© 1978 Felix Meiner Verlag, Hamburg

Nella «Biblioteca di Cultura Moderna» Prima edizione 1982
Nella «Universale Laterza»
Prima edizione 1985
Nella «Biblioteca Universale Laterza» Prima edizione 1996 Quarta
edizione 2010
www.laterza.it

ISBN 978-88-420-4993-7

In memoria di Kurt Riezler

AVVERTENZA DEL CURATORE

Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen fu pubblicato per la prima volta nel 1935 presso l'editore Kohlhammer di Stoccarda, nel 1956 apparve una seconda edizione ampliata e rielaborata; la versione che qui presentiamo si basa su questa seconda edizione.

Il curatore del presente volume ha ritenuto opportuno adeguare le citazioni di Karl Löwith tratte da opere di Nietzsche allo stato attuale della rigorosa edizione storico-critica curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari (*Werke. Kritische Gesamtausgabe*, De Gruyter, Berlin 1967 sgg.), di cui è quasi completa anche l'edizione italiana (*Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 sgg.) diretta dagli stessi autori. I passi di Nietzsche vengono pertanto riportati — talora con qualche modifica — secondo le traduzioni di quest'ultima edizione, a eccezione delle citazioni tratte dai voll. III³, III⁴ e VII¹, di cui non è ancora apparsa la versione italiana; la traduzione in questi casi è del curatore, come anche nel caso dei passi tratti dall'epistolario (l'edizione critica di quest'ultimo, a cura degli stessi Colli e Montinari, non è ancora completa). Per la lettura dei riferimenti bibliografici in nota si rinvia all'Avvertenza che precede le note al testo.

Ci sembra opportuno ricordare infine che Löwith, in una nota bibliografica che precede le note al testo, indica come proprie fonti principali le seguenti opere:

1. *Fonti biografiche su Nietzsche:*

C. A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, 2 voll., Jena 1908;

E. Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsche*, 2 voll., Leipzig 1895-1904;

E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg 1930.

2. *Scritti sulla critica nietzscheana del cristianesimo:*

W. Solovieff, *Dichtung oder Wahrheit*, in *Ausgewählte Werke*, vol. I, Jena 1914;

J. N. Figgis, *The Will to Freedom or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ*, New York 1.917;

L. Schestow, *Dostojewski und Nietzsche*, Berlin 1922;

K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, Hameln 1946;

H. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945;

M. Carrouges, *La mystique du surhomme*, Paris 1948;

W. Nigg, *Religiöse Denker*, Munchen 1952, pp. 219 sgg.

Nella traduzione si è cercato di seguire il criterio della massima aderenza al testo, spesso anche a discapito della forma stilistica, che può risultare talora complessa per il lettore. Questa è d'altronde la caratteristica del periodare di Löwith, che si è preferito non snaturare.

Le note del curatore sono riportate a piè di pagina e contrassegnate nel testo da un asterisco.

SIMONETTA VENUTI

NIETZSCHE E L'ETERNO RITORNO

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

La mia opera ha *tempo* — e non voglio assolutamente esser confuso con ciò che l'epoca presente deve assolvere come *proprio* compito. Tra cinquant'anni forse alcuni... apriranno gli occhi su quello *che per opera mia è stato fatto*. Al momento però non solo è difficile, bensì affatto impossibile — secondo le leggi della prospettiva — parlare di me pubblicamente senza *restare indietro* in modo sconfinato rispetto alla verità (Venezia 1884).

Nel suo ultimo scritto Nietzsche ha spiegato al mondo perché egli fosse un «destino»: il suo proprio, più solitario destino, come quello pubblico e comune, di tutti noi.

La fatalità della mia esistenza ne ha fatto la felicità, le ha dato, forse, il suo carattere unico: io, parlando per enigmi, come mio padre sono già morto, come mia madre vivo ancora e invecchio. Questa doppia discendenza, come dire dal più alto e dal più basso germoglio sulla scala della vita, *décadent* e *inizio* al tempo stesso — questo solo, se mai, può spiegare quella neutralità, quella libertà da qualunque partito di fronte al problema generale della vita, che forse mi contraddistingue. Mai nessuno ha avuto un fiuto più fine del mio per i segni dell'ascesa e della caduta, io sono il maestro *par excellence* di tutto questo, — conosco l'una e l'altra cosa, sono l'una e l'altra cosa 1

«Collocato» così «tra l'oggi e il domani» e «teso all'interno della contraddizione tra l'oggi e il domani», Nietzsche si considerava un parto prematuro del secolo avvenire e di un futuro ancora incerto. Per questa ragione nello *Zarathustra* non fornì alcuna risposta all'interrogativo su chi egli in realtà fosse: uno che promette o uno che adempie, uno che conquista o uno che eredita, un autunno o un vomere, un medico o un risanato, un poeta o un veridico, un liberatore o un soggiogatore — giacché sapeva di non essere né l'uno né l'altro, bensì entrambi in uno.

Quale duplice «profezia», del *nichilismo* e dell'*eterno ritorno dell'identico*, anche la filosofia di Nietzsche è però *ambigua* come lui stesso. Nietzsche era consapevole che questa dottrina fosse il suo «destino», giacché la sua volontà di nulla, quale «duplice volontà», voleva a ritroso verso l'essere dell'eternità. Senza capire questo procedere del «nuovo Colombo» verso il tramonto del sole dell'essere sull'orlo del nulla, per risorgere sull'orlo

dell'essere, si è detto di Nietzsche che insegnava la libertà illimitata dell'individuo affidato a se stesso o anche una nuova legislazione e gerarchia, che insegnava un «realismo eroico» o anche una filosofia dell'«orgiasmo», per non dire di altre letture ancor più sbrigative. Son sempre valide le parole di Zarathustra: «Tutti costoro parlano di me [...] ma nessuno pensa — a me! Questo è il silenzio nuovo che ho imparato: il loro strepito intorno a me stende un manto sui miei pensieri»².

Al contrario di questi occultamenti del suo pensiero, il presente lavoro è un tentativo di interpretare gli aforismi di Nietzsche alla luce del loro disegno filosofico, nella totalità latente della loro peculiare problematica. A questa intenzione di procedere con metodo compendioso corrisponde la rinuncia alla ricchezza e alla vastità proprie di una presentazione complessiva.

Ma l'autentico problema della filosofia di Nietzsche non è diverso in sostanza da un interrogativo che è già sempre stato: che senso ha l'esistenza umana nella totalità dell'essere? Per scoprire una «nuova terra dell'anima», Nietzsche ha osato spingersi in «mare aperto» e, quale ultimo discepolo del dio Dioniso, del «modo supremo dell'essere», si vide da ultimo crocefisso nella follia. Sarebbe ingenuo o presuntuoso se noi, epigoni di lui precursore, credessimo di avere già una risposta al suo interrogativo appassionato, come se proprio *noi* avessimo già scoperto le «nuove possibilità della vita», per le quali Nietzsche, nel suo ultimo «progetto di un nuovo modo di vivere», riprese un'antichissima concezione del mondo. Per quanto riguarda invece una *valutazione* di questo esperimento, il passo che segue, tratto da una sua lettera, può essere indicativo:

Se mai dovesse giungere (Le manca certo il tempo, pregiato amico!!) a scrivere qualcosa su di me, abbia l'intelligenza, che purtroppo ancora nessuno ha avuto, di *caratterizzarmi*, di «descrivermi», — ma non di «valutarmi». Questo produce un gradevole senso di neutralità: mi sembra che si possa così lasciar da parte il proprio pathos e ottenere la più *pura* spiritualità. Nessuno mi ha ancora «caratterizzato» — né come *psicologo*, né come *scrittore* (neppure come «poeta»), né quale inventore di un *nuovo* tipo di pessimismo (un pessimismo dionisiaco, generato dalla *forza*, che *si diverte* a prender per le corna il problema dell'esistenza), né quale *immoralista* (la forma più alta di «rettitudine intellettuale» finora raggiunta, che *ha il diritto* di trattare la morale come un'illusione, dopo che questa è divenuta *istinto* e *ineluttabilità*). Non è assolutamente necessario, né tantomeno *auspicabile*, prender le mie parti: al contrario, una dose di curiosità — come davanti a un essere sconosciuto — e una certa resistenza ironica, mi sembrerebbe una posizione incomparabilmente più intelligente nei miei confronti³.

Roma, giugno 1934

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Fin dalla pubblicazione dello *Zarathustra* Nietzsche — con la certezza di chi è ossessionato da una missione — ha vissuto nel convincimento che la sua opera «avesse tempo». Nel 1884 aveva predetto che solo mezzo secolo più tardi ad alcuni si sarebbe rivelato ciò che per opera sua era stato fatto¹. Frattanto il tempo è andato anche oltre il «prologo di una filosofia dell'avvenire» e la «guerra di disperazione», alla quale egli voleva sfidare i Tedeschi con una lega antitedesca², ce la siamo lasciata alle spalle e già quasi dimenticata. Così Nietzsche ci appare oggi diverso da come ci appariva cinquant'anni fa, quando la sua fama e la sua fortuna erano in ascesa. Ci è ancora vicino ed è già lontano. Molte delle sue previsioni sul futuro dell'Europa, anche se in modo imprevisto, si sono avverate, e molte affermazioni, che ai suoi tempi sembrarono inaudite, sono divenute dei luoghi comuni, all'interno dei quali si muove tutto il pensiero contemporaneo. Non solo fu il primo a chiamare per nome il «nichilismo europeo», ma contribuì anche a farlo nascere e, con la sua riflessione, produsse un'atmosfera spirituale nella quale potè esser praticata in modo sconsiderato la «volontà di potenza». Ma troppo a lungo si è fatto uso della «dinamite» e si è seguito, obbedienti, la massima «vivi pericolosamente», perché tali principi possano ancora traviarci. L'epoca della distruzione ha compiuto così a fondo la propria opera che si preferisce procedere alla ricostruzione su fondamenta completamente nuove.

Se si tiene presente il mutamento di significato che hanno subito la figura e l'opera di Nietzsche, si nota uno spostamento del baricentro del giudizio e della valutazione. Il suo apprezzamento ebbe inizio quando si riconobbero le sue doti di brillante moralista e psicologo, raggiunse il culmine nel culto tributato allo *Zarathustra* dalla giovane generazione della prima guerra mondiale, si rovesciò poi nella caricatura della sua figura disegnata dal Terzo Reich — che fece veramente filosofia «col martello» —, e sfociò infine nella tesi escatologica secondo cui con Nietzsche troverebbe il suo compimento coerente tutta la metafisica occidentale. Quest'anima nuova avrebbe dovuto «cantare», dice Stefan George in una poesia del 1908; la «linfa di Zarathustra» guarirà il mondo, annunciava nel 1938 l'Archivio-Nietzsche, allineato al regime; *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* chiedeva nel 1953 un pensatore che innalzava senza esitazione

Nietzsche al rango dei massimi metafisici europei, inserendolo proprio per questo nella storia dell'«oblio dell'essere»³.

Ma Nietzsche è davvero un grande pensatore oppure è un poeta mancato? A paragone di Aristotele e Hegel è un dilettante entusiasta che, quale «medico della cultura», volle operare contro il proprio tempo per un'epoca avvenire, finché da ultimo si convinse di avere in mano il futuro dell'Europa. A paragone di Sofocle e Holderlin le poesie e le parabole nietzscheane sono — salvo rare, preziose eccezioni — la veste artificiosa di «esperienze di pensiero». Nietzsche è in tutto e per tutto uno scrittore filosofico, come Kierkegaard era uno scrittore religioso, senza possedere però la preparazione di quest'ultimo nella sfera del pensiero teoretico. Suo maestro non era Hegel, bensì Schopenhauer. Se si guarda in profondità, Nietzsche è tuttavia un autentico amante della saggezza che, proprio in quanto tale, cercò il sempre-essente, ovvero l'eterno, e volle perciò superare il proprio tempo e la temporalità in genere. Nietzsche sperimentò la pienezza del tempo — quando il mondo divenne per lui «perfetto» — in un attimo estatico, cui dette il nome di «meriggio ed eternità». Un'eternità al meriggio non annulla il tempo, come se fosse l'eternità senza tempo di Dio prima della creazione del mondo, ma indica l'eternità dello stesso tempo universale: il circolo che eternamente ritorna del nascere e trascorrere sempre identico, in cui la permanenza dell'«essere» e il mutamento del «divenire» sono la stessa cosa. Ciò che è «sempre» non è senza tempo; ciò che resta sempre «identico» a sé non è temporale. In questa eternità così intesa, senza inizio e fine, ovvero senza origine e meta, è perfettamente riunito ciò che altrimenti è temporalmente disperso nella dimensione del tempo. La dottrina nietzscheana del superamento della temporalità del tempo nell'eternità dell'eterno ritorno dell'identico non è dunque una mera fuga dal tempo e neppure una mera esaltazione della caducità. L'annuncio di questa «nuova eternità» — nuova solo in rapporto alla vecchia eternità atemporale — è divenuto la dottrina più peculiare di Nietzsche, e di conseguenza lo *Zarathustra* è «la» sua opera e il suo «testamento». La dottrina dell'eterno ritorno dell'identico, quale idea portante e conclusiva, sta anche a fondamento dell'incompiuta *Volontà di potenza*, che è un «tentativo di trasvalutazione di tutti i valori». Il rovesciamento della verità del nichilismo, vale a dire della svalutazione di tutti i valori supremi, nella verità dell'eterno ritorno è il principio generale anche di tutte le trasvalutazioni particolari. La differenza sostanziale tra le annotazioni per la dottrina del ritorno contenute nella *Volontà di potenza* e l'annuncio di questa dottrina nello *Zarathustra* sta tuttavia nel fatto che lo *Zarathustra* condensa nel simbolo quello che la *Volontà di potenza* espone in concetti separati, dove il simbolo poetico si scompone nelle sue diverse parti costitutive. L'interrogativo da porre è il seguente: cosa possiamo tuttavia imparare — se possiamo imparare qualcosa — dalla dottrina di Nietzsche? Chi si è accostato a questa dottrina e ha preso sul serio, nel suo

significato decisivo, l'ineludibile testimonianza di Nietzsche, non potè fare a meno di cercare di rendersi conto del suo senso o non-senso — anche se la considerò una dottrina mistica o la liquidò quale sintomo dell'incipiente follia.

L'interpretazione di tutta la filosofia di Nietzsche — che proponiamo nelle pagine seguenti — quale dottrina dell'eterno ritorno dell'identico è la rielaborazione e l'integrazione di un'opera dallo stesso titolo apparsa nel 1935. Non è un'aggiunta, ma un'esplicazione; essa ricava anche il punto di vista critico per l'interpretazione dei passi di Nietzsche citati solo da questi stessi, nella misura in cui essi sono contraddittori in se stessi e gli uni con gli altri. In queste pagine intendiamo porre in evidenza la contraddizione di fondo insita nel fatto che Nietzsche volle intendere la verità fisica del circolo necessario del mondo naturale quale «volgersi della distretta.»[1], cosicché la volontà di potenza già nello *Zarathustra*, con il titolo *Del superamento di se stessi*, diviene un elemento costitutivo essenziale della «visione» dell'eterno ritorno, senza però integrarvisi. La dottrina dell'eterno ritorno dell'identico è in se stessa contraddittoria e ambigua esattamente come il suo simbolo temporale: il «meriggio». Quale «meriggio ed eternità» essa ha il senso del tempo supremo di un arresto e di una perfezione; ma significa anche, e soprattutto, il tempo supremo di un'estrema distretta e di un estremo pericolo e, come tale, un «punto di mezzo critico», nel quale si deve prendere una decisione. In questa contraddizione va in frantumi la sorprendente unità e coerenza del pensiero di Nietzsche. Dissidi e contraddizioni possono sembrare in effetti irrilevanti, se si suppone di poter fare a meno della logica del principio di contraddizione, giudicandola non filosofica, e si ammette che contraddizioni e ambiguità in quanto tali siano già segno di una visione più profonda. La contraddizione che muove il pensiero di Nietzsche non si colloca però sul piano di singoli principi che si contraddicono, e neppure nell'ambito di quelle innumerevoli opposizioni, polemicamente condizionate, che si manifestano costantemente nei suoi scritti, ma che si possono anche superare se si considerano di volta in volta le intenzioni e i fini delle diverse affermazioni. A differenza di tali contraddizioni puramente formali e apparenti, la contraddizione nietzscheana è una contraddizione sostanziale ed estesa, che scaturisce da un conflitto di fondo nel rapporto tra uomo e mondo — senza Dio, senza un comune ordine della creazione. La tensione poderosa del sofferto pensiero nietzscheano — che è uno sperimentare sempre per via più che un condurre a compimento la conoscenza — ruota dall'inizio alla fine intorno alla soluzione di questo conflitto e alla redenzione da esso. La soluzione apparente è data dal fatto che Nietzsche-Zarathustra proietta la casualità della propria esistenza che ha bisogno di una redenzione, nella totalità del mondo naturale e armonizza estaticamente la propria volontà di superare se stesso con il volere se stesso del mondo celeste. Il suo tentativo di

ritrovare la via che conduce dal nulla finito dell'io che vuole se stesso alla totalità eterna dell'essere sfocia da ultimo nello scambio di sé con Dio, intorno al quale tutto diviene mondo⁵. La meditazione di Nietzsche finisce in una follia, di cui non si può dire facilmente se fosse un caso estrinseco e senza senso o piuttosto un destino che gli apparteneva intimamente, ovvero una follia sacra, nel momento della cui esplosione il fenomeno dell'ebbrezza dionisiaca — alla quale Nietzsche aveva dedicato il suo primo scritto — prese corpo ⁶ fulmineamente in lui, per poi estinguersi nell'idiozia. «E piuttosto sedere solo sul proprio monte, come una nera fortezza semidistrutta, meditabondo e in profondo silenzio; in modo che gli stessi uccelli, abbiano paura di quel silenzio»⁷.

Carona, ottobre 1955

[1] Traduciamo così l'espressione *Wende der Not*, adottando la soluzione proposta, e ampiamente motivata, da Ferruccio Masini in *Lo scriba del caos*, Bologna 1978, pp. 247-50.

Capitolo primo

LA FILOSOFIA DI NIETZSCHE: UN SISTEMA IN AFORISMI

La filosofia di Nietzsche non è un sistema unitario chiuso, né una varietà di aforismi smembrati, bensì un sistema in aforismi. La peculiarità della loro forma filosofica caratterizza al contempo il loro contenuto¹. Il carattere sistematico della sua filosofia deriva dal modo specifico in cui Nietzsche imposta, conduce e realizza il proprio esperimento filosofico, il carattere aforistico dello sperimentare in quanto tale. Alla luce di questo carattere sperimentale, principio del suo fare filosofia, si deve intendere anche il semplice senso dei suoi molteplici mutamenti.

Nietzsche definisce una volta tutta l'età moderna come epoca degli esperimenti. Questo secondo lui vale non solo per futuri esperimenti di allevamento, di carattere biologico, bensì «intere regioni della terra» potrebbero «consacrarsi all'esperimento cosciente»². Da un punto di vista storico qui Nietzsche aveva in mente gli artefici delle grandi scoperte e i grandi sperimentatori del Rinascimento, spiriti audaci, che amavano il cimento, come Leonardo da Vinci e Colombo, ai quali spesso si paragonò, come Kant a Copernico. Nella stessa accezione Nietzsche chiama «sperimentatori» anche i nuovi filosofi, coloro che vanno cioè a cimentarsi direttamente sul terreno dell'incerto «per vedere fin dove si può arrivare. Proprio come il navigante in mari sconosciuti»³.

Sta sorgendo una nuova stirpe di filosofi: oso battezzarla con un nome non esente da pericoli. Così come io li vado divinando [...] questi filosofi dell'avvenire vorrebbero avere il diritto, forse anche il torto, di essere chiamati *tentatori*. Questo stesso nome è infine soltanto un tentativo e, se si vuole, una tentazione⁴.

In quanto sperimentatore, Nietzsche-Zarathustra' è perennemente in viaggio, un «viandante» che tenta e percorre vie diverse per giungere alla verità.

In vario modo e per vie diverse sono giunto alla mia verità [...] E solo malvolentieri ho sempre chiesto le strade [...] Ho sempre preferito interrogare e saggiare io stesso le

strade. Tutto il mio cammino non fu altro che un tentare e interrogare⁵.

La filosofia sperimentale di Nietzsche anticipa — appunto in via sperimentale — la possibilità del nichilismo radicale, per approdare faticosamente al suo rovescio, l'eterno circolo dell'essere ⁶. Il carattere di continuo esperimento, che sta alla base della sua filosofia, determina anche il senso peculiare della *critica* e della *scepsi* nietzscheane: entrambe sono al servizio dell'esperimento. La sua critica è il «tentativo» di una trasvalutazione di tutti i valori finora invalsi e la sua scepsi è quella propria della «temeraria» virilità.

Ammesso dunque che nell'immagine dei filosofi dell'avvenire un qualche tratto faccia indovinare che dovranno forse essere degli scettici, [...] non si sarebbe designato in tal modo se non un certo aspetto di costoro — e *non già* essi stessi. Con lo stesso diritto potrebbero essere chiamati critici; e sicuramente saranno uomini sperimentatori. Attraverso il nome con cui ho osato battezzarli ho già sottolineato espressamente l'esperimentare e il piacere dello sperimentare: si deve ciò al fatto che costoro, critici come sono del corpo e dell'anima, amano servirsi dell'esperimento in un senso nuovo, forse più ampio, forse più pericoloso? [...] Se non altro, questi uomini prossimi ad apparire non potranno fare a meno di quelle severe e non innocue caratteristiche per cui il critico si stacca dallo scettico; alludo alla sicurezza delle misure di valore, alla cosciente applicazione di una unità metodica, all'accorto coraggio, allo stare isolati e al sapersi dare una giustificazione; sì, essi riconoscono in sé un *piacere* nel dire di no e nello smembrare, nonché una certa accorta crudeltà che sa usare il coltello con sicurezza ed eleganza [...] Saranno *duri* (e forse non sempre unicamente contro se stessi) *più* di quanto uomini umanitari potrebbero augurarsi, non praticheranno la «verità» perché essa «piaccia» loro o li «innalzi» e li «entusiasmi»⁷.

Nietzsche si è attenuto a questo carattere sperimentale della propria filosofia dai primi «anni di ricerca» fino alla dottrina dell'eterno ritorno: anch'essa è un «estremo tentativo con la verità» e lo stesso Dioniso filosofo un «Dio-tentatore».

Se la filosofia di Nietzsche fosse fin dall'inizio un sistema compiutamente ideato, non si capirebbe la sua critica del sistema; ma se essa fosse, al contrario, una mera sequenza di aforismi, non si comprenderebbe l'insistenza di Nietzsche sul fatto che dalla *Nascita della tragedia* in poi «tutto è uno e vuole essere uno». La più recente proposta interpretativa, secondo la quale Nietzsche è nella sostanza un pensatore sistematico, è altrettanto giusta ed errata quanto quella più vecchia, che lo considerava semplicemente uno scrittore di aforismi. Se da un lato non si può infatti disconoscere che i suoi scritti constino di aforismi più o meno sviluppati, dall'altro non si può però negare che Nietzsche abbia progettato la struttura dell'intero, alla luce della quale tutti i frammenti risultano reciprocamente connessi, e guarda caso proprio in quell'elemento dal quale prescinde tanto l'interpretazione sistematica quanto quella contraria: vale a dire nella teoria dell'eterno ritorno. Soltanto in essa, quale ultimo esperimento di Nietzsche, la serie dei suoi tentativi può unificarsi, con

coerenza sistematica, in una «dottrina».

Del sistema filosofico Nietzsche non combatte quell'unità di metodo generata da una «fondamentale volontà di conoscenza», quanto piuttosto il fatto che esso simuli un mondo fissato dogmaticamente e «limitato da clausole». Per mancanza di coraggio riguardo al problema il filosofo sistematico serra rigidamente gli aperti orizzonti del ricercare sperimentalmente e dell'interrogare. La critica del sistema coincide perciò con una volontà filosofica che si indirizza verso la riscoperta del mondo e verso orizzonti aperti dell'interrogare. La forma non sistematica del pensiero di Nietzsche scaturisce positivamente dalla sua nuova posizione riguardo all'essere e alla verità. Tutti gli uomini del passato, perfino gli scettici, «avevano la verità», mentre la «novità del nostro atteggiamento odierno verso la filosofia» è una convinzione «che ancora nessun'epoca ha mai avuto», vale a dire «*che noi non abbiamo la verità*»⁸. Proprio perché «nulla è più vero», bensì «tutto è consentito», Nietzsche fa un nuovo tentativo con la verità, e l'onestà del tentativo si sostituisce al sistema, divenuto non vero, delle epoche che possedevano la verità. La verità non risiede più nella fiducia per l'essere nella verità, bensì nella sfiducia verso ogni verità finora presunta tale.

Vuoi dunque insegnare la diffidenza verso la verità?

Pirrone: La diffidenza, come nel mondo non c'era ancora stata, la diffidenza verso tutto e tutti. È la sola via che porta alla verità. L'occhio destro non deve fidarsi del sinistro, e la luce dovrà chiamarsi per qualche tempo tenebra: è questa la strada che dovete percorrere. Non crediate che essa vi porti verso alberi da frutta e belle praterie. Troverete su di essa piccoli e duri grani — essi sono le verità⁹.

La «semente» aforistica del linguaggio equivale a questi piccoli grani di verità. Solo nella lingua sovra-umana di Zarathustra, nella parabola fondata metafisicamente, Nietzsche pretende dunque di essere, lui sì, nell'interezza della verità¹⁰.

Il linguaggio proprio dell'esperimento si trasforma nel linguaggio dell'«ispirazione», per articolarsi ulteriormente in progetti per una grande opera sistematica. Ma fino allo *Zarathustra* Nietzsche si è sempre mantenuto fedele, nell'incertezza, alla propria volontà di sperimentare, che aspirava a orizzonti illimitati e che si sottoponeva continuamente alla revisione e al superamento.

Nei miei primi scritti si nota una buona volontà verso orizzonti illimitati, una certa astuta prudenza davanti alle convinzioni, una diffidenza verso quegli incantesimi e quegli inganni della coscienza che ogni fede vigorosa porta con sé. Per quanto vi si possa vedere in parte la prudenza del bambino che si è scottato [...] in un senso più autentico mi sembra l'istinto epicureo di un amante degli enigmi, che non si lascia conquistare alla leggera dal carattere enigmatico delle cose, nel suo significato più vero infine una ripugnanza estetica contro le parole grandi, virtuose, assolute, un gusto contrario a tutte le opposizioni crasse, grossolane, che *desidera* una buona dose d'incertezza nelle cose ed elimina le opposizioni, poiché ama i colori intermedi, le ombre, le luci crepuscolari, i mari

Proprio alla luce di questa buona volontà verso orizzonti aperti è da intendere la critica di Nietzsche al mondo chiuso del sistema, come pure il senso del suo pensare e del suo parlare «in modo provvisorio», nel piccolo brano aforistico di verità. La volontà di sistema è «attualmente», mentre tutto è di nuovo in movimento e un vento australe scioglie il ghiaccio e il ghiaccio, sciogliendosi, fa crollare tutti i fragili ponti, una «mancanza di onestà».

Le verità provvisorie. È [...] una specie di impostura, quando oggi un pensatore propone una totalità di conoscenze, un sistema; — la sappiamo troppo lunga, per non nutrire il dubbio più radicale sulla possibilità di una siffatta totalità. È sufficiente che ci accordiamo su una totalità di *assunti metodologici*, su «verità provvisorie», sulla scorta delle quali lavorare: proprio come il navigante tiene nell'oceano una determinata rotta 12.

La volontà di sistema rappresenta in un filosofo, da un punto di vista morale, una depravazione raffinata, da un punto di vista non morale «la sua volontà di presentarsi come più sciocco di quanto sia; più sciocco, vale a dire: più forte, più semplice, più dominatore, più barbaro, più autoritario, più tirannico». «Io non sono abbastanza ottuso per un sistema — e tantomeno per il *mio* sistema» 13. I filosofi sistematici «volendo compiere un sistema e arrotondargli attorno l'orizzonte, devono tentare di far apparire le loro deboli qualità nello stile di quelle più robuste — essi vogliono rappresentare personalità complete di un'unica e forte specie», questa è la loro «arte da commedianti»14. Il filosofo sistematico abita una «dimora della conoscenza acconciamente fabbricata e saldamente creduta»15 e si lascia sfuggire la verità nel gioco della casualità. Il suo pregiudizio di base consiste nel credere che l'«*essere vero*» sia in se stesso omogeneo, ordinato e garantito sistematicamente, in modo che vi si possa aver fiducia16. Ciò che il filosofo sistematico vuole non è la verità in quanto *disvelamento*, bensì la verità come *certezza*. Anche il dubbio di Cartesio si preoccupa, nel suo cammino verso la verità, soprattutto della certezza. Tutti costoro credono ancora nella verità, non osano però vivere «su delle *ipotesi*», perché è molto più facile resistere in un «mondo dogmatico» piuttosto che «in un sistema incompiuto, con prospettive illimitate». Tutti gli spiriti inferiori soccombono proprio a questa prova17.

E se uno si contraddice mille volte, e percorre molte strade, e porta molte maschere, e non riesce a trovare in sé mai una fine, mai un'ultima linea d'orizzonte, non è probabile che costui si avvicini alla verità molto meno di uno stoico virtuoso, che si sia messo una volta per tutte al proprio posto? [...] Ma simili pregiudizi sono sulla soglia di tutte le filosofie che finora si sono succedute: e in particolare quello secondo cui la certezza è da preferire all'incertezza e ai mari aperti18.

Ma nonostante questa sincera intenzione di uscire in mare aperto,

l'esperimento nietzscheano, proprio per la *rotta* che tiene fino in fondo, è condotto certamente in modo sistematico: è un tentativo sistematico, ma non certo un sistema non sottoposto a verifica. La tendenza verso orizzonti illimitati, attestata dall'aforisma, si delimita da sé mediante una «innata affinità» dei concetti.

Che i singoli concetti filosofici non siano niente di arbitrario, niente che si sviluppino per sé, bensì crescano in reciproca relazione e affinità, che essi, per quanto apparentemente compaiano nella storia del pensiero all'improvviso e a capriccio, rientrino in un sistema, allo stesso modo di tutti i membri della fauna di una parte della terra: tutto ciò si rivela infine anche nella sicurezza con cui i filosofi più diversi continuano sempre a riempire un certo schema fondamentale di possibili filosofie. Alla mercé di un invisibile incantesimo, sempre di nuovo essi ripercorrono ancora una volta la stessa orbita: continuano pure a sentirsi così indipendenti uno dall'altro con la loro volontà critica o sistematica, c'è pur sempre un qualcosa, in essi, che li conduce, un qualcosa che li incalza, in un determinato ordine, l'uno dopo l'altro, appunto quella innata sistematica e affinità dei concetti. Il loro pensare è in realtà molto meno uno scoprire che un rinnovato conoscere un rinnovato ricordare, un procedere a ritroso e un rimpatriare in una lontana, primordiale economia complessiva dell'anima, da cui quei concetti sono germogliati una volta: — in questo senso filosofare è una specie di atavismo di primissimo rango¹⁹.

Così perfino l'esperimento più moderno di Nietzsche si è mosso nell'orbita di un'antichissima provenienza: il suo ultimo tentativo con la verità, per il superamento del nichilismo, rimanda alle origini della filosofia occidentale. Lo stesso ricordare a ritroso avviene anche nel caso della nascita di un sistema particolare da alcuni «concetti fondamentali produttivi».

Si può istituire una perfetta analogia tra il semplificare e il ridurre numerose esperienze a principi generali e il divenire della cellula seminale, che contiene in sé, in embrione, tutto il passato: e analogamente tra la produzione artistica che procede da idee fondamentali produttive fino al «sistema» e il divenire dell'organismo, come compimento e continuazione del pensiero, come un rievocare a ritroso tutta la vita passata, come attualizzazione all'indietro, come incarnazione²⁰.

Da queste idee fondamentali produttive, che il sistema generato poi incarna, derivano le «convinzioni» dei filosofi. Certo l'apprendere ci trasforma, però

nel fondo di noi stessi, proprio «nell'imo», c'è indubbiamente qualcosa che non può essere insegnato, un granito di spirituale *fatum*, di predeterminata decisione e risposta a una predeterminata scelta di domande. In ogni questione cardinale parla un immutabile «questo sono io»; intorno all'uomo e alla donna, per esempio, un pensatore non può mutare quel che ha imparato, ma soltanto andare a fondo nell'imparare — può soltanto scoprire alla fine quel che su questo argomento «resta saldo» in lui. Si trovano ben presto certe soluzioni di problemi che precisamente *per noi* costituiscono robuste credenze: verranno chiamate forse, da allora in poi, le nostre «convinzioni». Più tardi — si scorgono in esse unicamente le orme di quel cammino verso la conoscenza di noi stessi, pietre miliari di quel problema che noi stessi *siamo* — o più esattamente, della grande

sciocchezza che noi siamo; del nostro spirituale fatum, del *non insegnabile* proprio «nell'imo»²¹.

Ciò che parla allora è un «istinto sovrano», che è più forte dell'uomo.

Ci sono certo, molti uomini nei quali un istinto *non* è divenuto *sovrano*: che non hanno convinzioni. Questo è dunque il primo carattere distintivo: ogni sistema chiuso di un filosofo attesta che in lui un istinto è sovrano, *che esiste un rigido ordine gerarchico*. Questo prende dunque il nome di «verità». Si prova la sensazione: con questa verità sono al grado «uomo», l'altro è *di specie inferiore rispetto a me*, almeno come essere conoscente²².

Anche Nietzsche volle conquistare un'ultima e «suprema prospettiva nei riguardi dell'esistenza», quando da ultimo si riportò sulla posizione dalla quale era partito: proprio quale maestro dell'eterno ritorno, egli rievoca e riprende il problema della *Nascita della tragedia* e la fine del suo tentativo si ricongiunge sistematicamente, nel modo supremo dell'essere dionisiaco, con il suo inizio.

Ma dal momento che, secondo questa dottrina, «il destino dell'umanità» è già «esistito eternamente» e da molto tempo già deciso, anche nel conoscere umano non c'è assolutamente alcuna possibilità di scelta, bensì solo *fatum*²³. Il tentativo nietzscheano di astenersi da un sistema è dominato, dall'inizio alla fine, da una necessità che lo costringe a sviluppare sistematicamente l'idea dell'essere che eternamente ritorna. E nell'aforisma, che è apparentemente la forma sfuggente data a idee venute per caso, Nietzsche voleva, in accordo con la sua filosofia, imprimere non una massima transitoria, bensì una «forma dell'eternità».

Creare cose su cui il tempo prova invano i suoi denti; affaticarsi, nella forma e *nella sostanza*, per una piccola immortalità — io non sono mai stato abbastanza modesto per pretendere qualcosa di meno da me stesso. L'aforisma, la sentenza, in cui tra i Tedeschi sono il primo maestro, sono le forme dell'«eternità»²⁴.

Questa forma è «eterna» nel senso specifico in cui Nietzsche parla di eternità: l'eternità c'è già stata una volta e ritorna anche sempre. E nel momento in cui Nietzsche, in un'epoca la cui filosofia era senza «saggezza»²⁵, per necessità sperimenta l'aforisma e la parabola come linguaggio filosofico, ritrova anche qui qualcosa che c'era già stato, propriamente l'antica saggezza della massima filosofica. La sua operazione di dissolvimento della forma linguistica, divenuta arbitraria, della filosofia sistematica consiste nel tentativo, dettato dallo stato di bisogno del pensiero contemporaneo, di un ripristino della necessità linguistica. Mentre il sistema assegna al pensiero una necessità apparente, che esso in verità non possiede, Nietzsche si sente intimamente obbligato a un nuovo esperimento sulla contingenza del linguaggio, e proprio per questa ragione non possiede un sistema, sebbene scriva in aforismi, bensì lo ricerca con la *contingenza necessaria* della saggezza della massima. In tal modo nel

travaglio, di cui egli stesso era consapevole, del suo pensiero e della sua scrittura aforistica, si afferma al contempo una necessità non voluta. Questa però è consentanea proprio alla contingenza del pensiero e non al sistema che, nel bandire la contingenza, esclude anche il necessario.

La scomposizione nietzscheana del sistema, come totalità ormai impossibile, in una libera connessione di aforismi e parabole, fa emergere da ultimo una *dottrina*, la cui forma linguistica è ambigua, come ogni cosa nell'ambito della modernità. La lingua di Zarathustra, che è un sistema di allegorie, dapprima sembra essere un linguaggio solo in un certo senso filosofico. Ma anche in questa lingua di tipo nuovo ritorna ciò che è già stato, cioè la forma antichissima della poesia didascalica e filosofica²⁶. Solo secondo il metro delle scienze positive questa lingua appare inevitabilmente come ciò che in sostanza non è: come una semplice mistura di «verità» e «poesia», e lo stesso Nietzsche come un rimescolatore, che è per metà poeta e per metà veridico. Ma se invece si misura il suo esperimento secondo i suoi stessi parametri, allora Nietzsche non appare più come un «filosofo-poeta», bensì come il moderno restauratore di un'antichissima lingua filosofica. Questa tendenza emerge indirettamente dal fatto che Nietzsche, proprio nello *Zarathustra*, contesta tanto ai «dotti» quanto ai «poeti» l'essere nella verità, giacché gli uni non fanno altro che le «calze dello spirito», mentre gli altri non «hanno meditato in modo abbastanza profondo», cosicché il loro «senso» non si è calato fino ai «fondamenti»²⁷. Nel conflitto tra «saggezza e scienza»²⁸ Nietzsche rievoca e riprende l'unità originaria di verità e poesia presente nel linguaggio didascalico della massima filosofica. La sua modernità consiste tuttavia nell'essere riuscito a realizzare questa unità solo nella forma ambigua di un sistema di metafore ben escogitate, nelle quali il gioco di parole artificioso e il motto pieno di spirito si mescolano con la serietà e il *pathos* del tutto. Mentre il poema filosofico e dottrinale, da Parmenide fino a Lucrezio, espone in modo didascalico un'idea data, i discorsi di Zarathustra imitano il linguaggio dei Vangeli, per annunciare un messaggio anticristiano, il cui contenuto filosofico è velato più che rivelato nelle sue parabole.

Lo stesso Nietzsche ha posto l'accento sull'*unità* della propria produzione aforistica. Nei suoi scritti si ha a che fare «con tutta la logica di una sensibilità filosofica ben determinata» e non «con un caos di cento questioni arbitrariamente paradossali ed eterodosse»²⁹. «La congruenza e coerenza logica pervasiva, inconsapevole e involontaria della massa variopinta dei miei libri più recenti ha suscitato il mio stupore: non ci si può liberare di se stessi, perciò si deve osare lasciarsi andare avanti»³⁰. Tenendo conto dell'unità della propria produzione egli auspica «che in futuro un altro» voglia fare una sorta di compendio dei «risultati del suo pensiero» e voglia porlo a confronto con i pensatori che finora si sono succeduti. Questa unità Nietzsche la deve all'unità della sua missione filosofica: «In vero ciò che è più intimo ci riconduce, disciplinandoci a

poco a poco, all'unità; quella *passione*, alla quale per lungo tempo non si è dato un nome, ci salva da ogni digressione e dispersione, quella *missione*, della quale si è forzatamente missionari»³¹. E quanto più si compie il suo destino, tanto più si sente sicuro nelle «opinioni sintetiche» e tanto più capace di esprimere, fino alle sue estreme conseguenze, quella sensibilità filosofica che gli è propria³². E infine acquista l'«assoluta certezza» che dalla *Nascita della tragedia* in poi «tutto è uno e vuole essere uno»³³. Giacché noi «filosofi non abbiamo alcun diritto di essere, in una qualche cosa, *isolati*: non possiamo né sbagliare singolarmente né cogliere singolarmente la verità. Con la necessità, invece, con cui un albero produce i suoi frutti, crescono da noi i nostri pensieri, i nostri valori, i nostri sì e i nostri no, e i se e i forse — in un rapporto di affinità e di reciproca, integrale corrispondenza, testimonianze, tutti, di *un'unica* volontà, di *un'unica* salute, di *un unico* regno terrestre, di *un unico* sole»³⁴. Questo pretese da lui una «*fondamentale volontà* di conoscenza», che si esprimeva e dominava in modo sempre più determinato.

Nella consapevolezza di questa unità Nietzsche ha preteso dal lettore una *interpretazione* dei propri aforismi; giacché la sua ambizione era quella di «dire in dieci proposizioni ciò che altri non riesce a dire in un libro». «In libri di aforismi come i miei, tra un aforisma e l'altro e dietro ciascuno di essi si celano questioni lunghe e lunghe catene di pensiero assolutamente proibite». Per leggere tra le righe queste cose difficili è necessaria più d'ogni altra cosa la lettura lenta, da filologi.

Un libro del genere, un problema del genere non ha fretta: inoltre, noi siamo entrambi amici del *lento*, tanto io che il mio libro. Non per nulla si è stati filologi, e forse lo siamo ancora: la qual cosa vuol dire, maestri della lettura lenta; e si finisce anche per scrivere lentamente. Oggi non rientra soltanto nelle mie abitudini, ma fa anche parte del mio gusto [...] — non scrivere più nulla che non porti alla disperazione ogni genere di gente «frettolosa». Filologia, infatti, è quella onorevole arte che esige dal suo cultore soprattutto una cosa: trarsi da parte, lasciarsi tempo, divenire silenzioso, divenire lento, essendo un'arte e una perizia di orafi della *parola*, che deve compiere un finissimo attento lavoro e non raggiunge nulla se non lo raggiunge *lento*. Ma proprio per questo fatto oggi è più necessaria che mai; è proprio per questo mezzo che essa ci attira e ci incanta quanto mai fortemente, nel cuore di un'epoca del «lavoro», intendo dire della fretta, della precipitazione indecorosa e sudaticcia, che vuol «sbrigare» immediatamente ogni cosa, anche ogni libro antico e nuovo: per una tale arte non è tanto facile sbrigare una qualsiasi cosa, essa insegna a leggere *bene*, cioè a leggere lentamente, in profondità, guardandosi avanti e indietro, non senza secondi fini lasciando aperte porte, con dita ed occhi delicati. Miei pazienti amici, questo libro si augura soltanto perfetti lettori e filologi: *imparate* a leggermi bene!³⁵.

Quest'arte della lettura è richiesta soprattutto dallo *Zarathustra*³⁶, di cui sono da intendere come commento non solo *Al di là del bene e del male* e *La genealogia della morale*, ma anche tutti gli altri scritti del periodo successivo; giacché non c'è in essi idea che non fosse già accennata nelle parabole dello *Zarathustra*, brevi quanto ricche di riferimenti³⁷. La

difficoltà di un'interpretazione delle parabole dello Zarathustra non è però minore di quella che s'incontra nella lettura degli scritti aforistici: ambedue inducono a una lettura superficiale, proprio perché apparentemente troppo facili. A proposito della *Genealogia della morale* Nietzsche dice:

Un aforisma, modellato e fuso con vigore, per il fatto che viene letto non è ancora «decifrato»; deve invece prendere inizio a questo punto la sua interpretazione, per cui occorre un'arte dell'interpretazione. Nel terzo saggio di questo libro ho presentato un modello di quel che in un caso del genere intendo per «interpretazione» — a questo saggio è fatto precedere un aforisma ed esso stesso ne rappresenta il commento. Indubbiamente, per esercitare in tal modo la lettura come *arte*, è necessaria soprattutto una cosa, che oggidi è stata disimparata proprio nel modo più assoluto — ed è per questo che per giungere alla «leggibilità» dei miei libri occorre ancora del terppo — una cosa per cui si deve essere quasi vacche e in ogni caso non «uomini moderni»: il *ruminare*... 38.

Le massime, dice Zarathustra, devono essere vette per giganti che, con lunghe gambe, possano procedere da una all'altra. Resta però aperto il problema se l'aforisma, la massima e l'allegoria possano stimolare verso ciò che Nietzsche esigeva: verso una lettura che si volga avanti e indietro, che interpreti, indugiandovi, il già detto. Nessuno ha individuato più lucidamente del suo amico Overbeck l'aspetto più insidioso della produzione aforistica di Nietzsche: l'aforisma, per mezzo della «forza cosmetica» della sua laconicità folgorante, fornisce al paradosso uno splendore immeritato ed esagera l'effetto a danno della fondazione. La possibilità di confutare tutto ciò che possiede una fondazione è pericolosa solo della metà rispetto all'innata imperfezione, con cui è venuto al mondo ciò che *manca di fondazione* e che in una tale condizione non può continuare a stare al mondo 39. Noi tenteremo perciò, in una interpretazione unitaria della produzione così sparsa di Nietzsche, di recuperare una tale fondazione per rendere in tal modo possibile una riflessione critica.

Capitolo secondo

LA PERIODIZZAZIONE DEGLI SCRITTI DI NIETZSCHE

Il fatto che Nietzsche, come del resto la sua filosofia, abbia subito molteplici mutamenti nell'attuazione del suo esperimento, contraddice solo apparentemente il sistema latente nei suoi scritti. Nell'«epodo» che conclude *Al di là del bene e del male* troviamo la famosa frase: «Solo chi si trasmuta mi resta affine». È preceduta però dalla domanda se egli «fosse diventato un altro», estraneo a se stesso. Nietzsche fornisce ripetutamente la risposta a questo quesito nella similitudine della «muta». Egli sarebbe uscito infatti abbastanza spesso dalla propria pelle, ma solo perché la sapeva lunga sull'astuzia serpentina «*di cambiar la pelle*»¹. Questa interpretazione, che lo stesso Nietzsche fornisce, e secondo la quale egli, nel suo divenir altro, rimase sempre lo stesso, giacché può mutare solo ciò che resta anche identico a se stesso, è del periodo del «meriggio», quando Nietzsche, nel mezzo della propria vita, si fermò². In questo meriggio decisivo per la sua vita e per il suo pensiero, Nietzsche guarda tanto al passato quanto al futuro, per comprendersi interamente³. Con lo sguardo rivolto alla missione futura Nietzsche poté leggere a ritroso per la prima volta la «lunga frase» della propria vita. «In avanti, non c'è alcun dubbio, lessi a quel tempo soltanto "parole senza senso"». E siccome il futuro della sua missione disponeva di lui già in anticipo, a un punto tale che solo a partire dalla sua ultima dottrina si chiarisce pienamente anche il senso dei suoi primi componimenti scolastici, Nietzsche poté vedere, in un secondo tempo, anche il proprio passato come «presagio del futuro» e valutare nella sua totalità il proprio esperimento filosofico come mutamento di un identico⁴. In questo mutamento Nietzsche non era divenuto estraneo a se stesso, bensì padrone di se stesso, e con la decisione di giungere a una «seconda natura» era entrato in possesso della sua prima⁵. «Così ritrovai la strada verso quel valoroso pessimismo che è l'opposto di ogni ipocrisia romantica e anche, come oggi mi vuol sembrare, la via verso "me" stesso, verso il *mio* compito»⁶, che consisteva nel perfezionamento dell'irrisolto pessimismo del XIX secolo fino a un deciso nichilismo e verso il suo «autosuperamento»⁷. Chi ha imparato a leggere

Nietzsche in modo sistematico non si stupirà della multiforme ricchezza delle sue molteplici prospettive, bensì della costanza e perfino della monotonia del suo problema filosofico. «Se si ha carattere, si possiede anche una propria peculiare esperienza di vita, che sempre ritorna».

Questa interpretazione a ritroso di sé, che Nietzsche fornisce a partire dal compito che gli sta davanti, si annuncia nel modo più chiaro nelle nuove prefazioni del 1886 ai suoi scritti precedenti. Con *Umano, troppo umano* ha inizio il suo personale e solitario itinerario di scoperta, che lo riconduce alla fine, in modo circolare, al punto da cui aveva preso le mosse. Due trasmutazioni critiche, da discepolo adorante a spirito che libera se stesso e da spirito divenuto libero a maestro che insegna, fondano la suddivisione degli scritti nietzscheani in tre periodi. Nietzsche credette in un primo momento, quale amico più giovane, e pieno di venerazione, di Richard Wagner, al rinnovamento della cultura tedesca⁸; successivamente, quale spirito divenuto, con dolore, libero, non credette «proprio a niente» per cercare la propria via, finché da ultimo, nel volere il fato, divenne maestro dell'eterno ritorno, il cui «anello» ripete l'«anello dei Nibelunghi».

Il legame con Wagner, e la rottura con lui, fu l'avvenimento decisivo della vita di Nietzsche, che egli non riuscì mai a superare. La dedica della *Nascita della tragedia* «dallo spirito della musica» segna l'inizio di questo rapporto e *Nietzsche contra Wagner* la fine; il suo apice è costituito dall'intenzione di Nietzsche di rinunciare alla cattedra universitaria di Basilea, per porsi al servizio di Bayreuth⁹ e diffonderne le idee. Wagner rappresentava per Nietzsche l'antipodo, ma anche «l'unico o quantomeno il primo» che gli avesse dato il senso di chi egli in realtà fosse, mentre Cosima Wagner fu la prima e unica donna che egli venerò come «Arianna» fino alla follia. A partire dallo *Zarathustra* Nietzsche si compiacque dell'idea di raccogliere «l'eredità» di Wagner e di affrancarne quindi «il grande progetto» dai difetti troppo umani. Nietzsche e Wagner sono affini assai più, e altrimenti, di quanto Nietzsche stesso fosse consapevole, non da ultimo per il motivo della «redenzione» comune a entrambi e derivato dalla metafisica volontaristica di Schopenhauer⁹.

Il primo periodo comprende gli scritti la cui pubblicazione fu curata dallo stesso Nietzsche: *La nascita della tragedia* e le *Considerazioni inattuali*; il secondo gli scritti del «vomere»: *Umano, troppo umano*, *Aurora* e i primi quattro libri della *Gaia scienza*.

Il terzo periodo ha inizio, sulla base dell'idea dell'eterno ritorno, con lo *Zarathustra* e si conclude con *Ecce homo*. Solo quest'ultimo periodo contiene la vera e propria filosofia nietzscheana. Alla cesura tra il primo e il secondo periodo corrisponde il trapasso critico dal secondo al terzo, che si esprime più tardi negli aforismi 341 e 342[1], come pure nell'epilogo, della *Gaia scienza*, ma già anche in *Aurora*. I versi di dedica della *Gaia scienza* e il punto interrogativo alla fine di *Aurora* già rimandano al motivo dell'«eternità», che non solo predomina nello *Zarathustra*, e avrebbe dovuto

costituire la conclusione di *Ecce homo* nella forma poetica di «gloria ed eternità», ma che fonda filosoficamente anche la critica del *tempo* nella *Volontà di potenza*.

Il compito per gli anni seguenti non poteva essere tracciato in modo più rigoroso. Dopo aver risolto quella parte del mio compito che dice sì, toccava ora alla parte che dice no, *che opera il no*: la trasvalutazione stessa di tutti i precedenti valori, la grande guerra — e l'evocazione di un giorno della decisione [...] Se si considera che il libro viene *dopo* lo *Zarathustra*, si potrà forse anche indovinare a quale regime dietetico sia dovuta la sua nascita. L'occhio, viziato da una enorme coercizione a guardare *lontano* [...] viene qui costretto a penetrare in ciò che è più vicino, il tempo, il *circostante*¹⁰,

così suona il commento di Nietzsche ad *Al di là del bene e del male* che, quale «prologo di una filosofia dell'avvenire», collega lo *Zarathustra* con la *Volontà di potenza*.

Questa periodizzazione non è una schematizzazione estrinseca, che potrebbe essere sostituita, senza danno per la comprensione del sistema nietzscheano, da un'altra più adeguata¹¹; essa viene attestata in tutto il suo significato dallo stesso Nietzsche. Il suo peso metodico consiste nel fatto che segna le tappe essenziali del nietzscheano «sentiero della saggezza», il cui duplice divenire-senza-sbocco rappresentò una doppia crisi.

Il sentiero della saggezza. Indicazioni per superare la morale.

Prima fase. Saper venerare (e obbedire e imparare) meglio di chiunque altro. Raccogliere dentro di sé tutte le cose degne di venerazione e farle combattere tra loro. Portare tutto quanto è grave e difficile. [...] Epoca della comunità.

Seconda fase. Spezzare il cuore venerante (proprio nel momento in cui si è *maggiormente legati*). Lo spirito libero, indipendenza.

Epoca del deserto. Critica di tutte le cose venerate (idealizzazione di quelle non venerate), tentativo di rovesciare le valutazioni.

Terza fase. Grande decisione sulla capacità di assumere una posizione positiva, di affermazione. Ai di sopra di me né un dio né un uomo! L'istinto di colui che crea, che sa dove cominciare. La grande responsabilità e l'innocenza. (La gioia che si prova per una cosa qualsiasi presuppone *necessariamente* che si approvi *tutto*). Riconoscere a se stesso il diritto all'azione. [...] (Al di là del bene e del male. Egli fa propria la concezione meccanicistica del mondo e non si sente umiliato nel sottostare al destino: egli è destino. Egli ha in mano la sorte degli uomini).

Solo per pochi: i più si perderanno già al secondo gradino¹².

Nelle prefazioni del 1886 Nietzsche ha raggruppato i suoi scritti in modo corrispondente, intendendo le opere del secondo periodo, a partire dalla sua ultima filosofia del «meriggio», come espressioni di una filosofia dell'«aurora» e del «mattino»¹³.

Nietzsche le considera l'accesso alla comprensione di quel tipo, nel quale lo stesso spirito divenuto libero si libera ancora una volta *dalla* sua estrema libertà *per l'amor fati*. Le *Considerazioni inattuali* rappresentano invece per Nietzsche mere «promesse» e «forse verrà ancora qualcuno che scoprirà che io, da *Umano, troppo umano* in poi, non ho fatto altro che

adempiere le mie promesse».

Indipendentemente dalla *Nascita della tragedia*, la cui interpretazione filosofica ha luogo solo nella nuova prefazione del 1886, nel *Crepuscolo degli idoli* e in *Ecce homo*, il passo per la prima volta decisivo sul sentiero della saggezza è rappresentato dal consapevole «progresso nella decadenza» — fino al limite critico di un nichilismo estremo — nella quale *niente è più vero, bensì tutto è consentito*¹⁴. Il passo ulteriore verso la filosofia dell'eterno ritorno viene rappresentato nello *Zarathustra* mediante una seconda crisi; essa avviene precisamente tra l'«ora senza voce» e la «guarigione», nel passaggio dalla seconda alla terza parte. Dallo *Zarathustra* in poi tutto si connette liberamente in una filosofia dell'eterno ritorno come autosuperamento del nichilismo estremo. La critica di tutti i valori finora invalsi, contenuta nella *Volontà di potenza*, il no alla modernità, presuppone il sì già conquistato all'eterno circolo delle cose. E proprio all'«innocenza del divenire», come a una «guida per la redenzione dalla morale», viene già indicato il cammino, mediante la redenzione contenuta nello *Zarathustra*. A questo fa riscontro anche un ultimo progetto complessivo, del 1888, per la *Volontà di potenza*. Esso contiene, nei primi tre libri, con i nomi di «anticristo», «spirito libero» e «immoralista», la nietzscheana filosofia negativa della redenzione, propriamente dal nichilismo e, nel quarto e ultimo libro, con il nome di «Dioniso», la filosofia positiva della redenzione per l'eterno ritorno dell'identico.

Lo *Zarathustra* dimostra in un passo significativo come questa caratterizzazione delle mutazioni di un identico non costituisca affatto un'aggiunta, bensì un'esplicazione dello stesso Nietzsche. Il primo discorso di Zarathustra tratta subito di «tre metamorfosi» di uno stesso spirito. L'uomo divenuto spirito paziente, che venera ciò che è estraneo e sopporta ciò che è più pesante, nella prima crisi si trasforma in spirito audace, che corrode il rispetto e vuole se stesso.

«Qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore nel proprio deserto»¹⁵. Egli trasforma l'estraneo «tu devi» della fede venerante in un suo proprio «io voglio». Ma: «creare nuovi valori — anche il leone non ne è ancora capace»; può solo conquistarsi la libertà per nuovi valori col suo no a «Dio» e al «dovere», che dicono: «Tu devi». Ma colui che è divenuto libero deve ancora trasformarsi in fanciullo cosmico che gioca¹⁶, per appartenere di nuovo semplicemente all'innocenza cosmica del costante divenire. Quest'ultima metamorfosi dall'«io voglio» all'«io sono»¹⁷ del fanciullo cosmico ha luogo nella seconda crisi dell'ora senza voce. Solo allora lo spirito riconquista come proprio, dal «deserto della sua libertà», il mondo perduto, in un sacro sì all'essere di tutto l'essente, che eternamente ritorna.

Questa duplice svolta sull'unica via che conduce alla saggezza, dal «tu devi» del credente all'«io voglio» dello spirito divenuto libero e da questo all'«io sono» qui e torno sempre di nuovo, caratterizza il sistema filosofico

di Nietzsche nel suo insieme. Una prima decisione per l'«io voglio» libera da tutti i legami finora esistiti e per il nichilismo. La seconda decisione: proiettarsi fuori della libertà stessa è l'altra faccia di una ispirazione ricevuta dalla suprema costellazione dell'essere. Una «volontà duplice», che si libera dalla sua conquistata libertà per il nulla, verso l'*amor fati*, capovolge il nichilismo estremo di un'esistenza votata al nulla nel volere necessario il ritorno dell'identico eternamente necessario.

Tre figure simboliche caratterizzano questo itinerario che va dallo spirito divenuto libero in modo negativo al maestro dell'eterno ritorno. Il *viandante* accompagnato dalla sua ombra simboleggia il procedere fino al confine del nulla. Il viandante accompagna lo Zarathustra sovra-umano, anche lui viandante, quale ombra, e al posto di *Zarathustra* subentra infine il *dio Dioniso*, del quale Nietzsche alla fine sa di essere stato fin dall'inizio l'ultimo discepolo. Nell'atteggiamento dionisiaco verso l'esistenza, che dice di sì una volta per tutte alla totalità dell'essere e del tempo, viene raggiunta una posizione ultima e «suprema» nei confronti dell'esistenza¹⁸, al di là del bene e del male, ma non al di là di buono e cattivo. A quest'interpretazione dionisiaca del mondo corrisponde nello stesso

Dioniso-filosofo il «modo più alto dell'essere». Nell'*amor fati* della dottrina di Nietzsche si riunisce così l'autoaffermazione dell'essere che eternamente ritorna con un sì eterno della sua esistenza alla totalità dell'essere.

Stemma della necessità!
Dell'essere costellazione suprema
— che nessun desiderio raggiunge,
che nessun no contamina,
eterno sì dell'essere,
eternamente io sono il tuo sì:
perché io ti amo, o eternità!¹⁹

La periodizzazione degli scritti di Nietzsche, secondo il metro di un duplice mutamento (riguardo al suo momento iniziale la prima delle tre metamorfosi non viene caratterizzata con maggior precisione) non sarebbe intesa nella sua completezza se non si considerasse anche che Nietzsche, alla fine del suo cammino, ritorna al punto di partenza²⁰, cosicché la totalità del suo movimento si chiude a ritroso in un circolo e la fine va a ricongiungersi con l'inizio. Solo così la sua filosofia può trasformarsi in «sistema». «Torna soltanto indietro, mi viene finalmente a casa — il mio proprio io», vien detto alla fine della peregrinazione di Zarathustra. Nel *Crepuscolo degli idoli* (*Ciò che devo agli antichi*) questo ritorno a se stesso viene definito esplicitamente una ripresa del problema della Nascita della tragedia.

E così io torno a toccare il punto da cui una volta presi le mosse — la *Nascita della tragedia* è stata la mia prima trasvalutazione di tutti i valori: così torno a collocarmi

ancora una volta sul terreno da cui cresce il mio volere, il mio *potere* — io, l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso, io, il maestro dell'eterno ritorno²¹.

La dottrina dell'eterno ritorno ripete la *Nascita della tragedia* e rende possibile la successiva «trasvalutazione di tutti i valori», giacché questa per suo *principio* non riguarda singoli valori a piacere, bensì il «valore dell'esistenza» come tale e nella sua totalità, che è divenuto problematico: il capovolgimento della volontà del *nulla* — del «nichilismo» — nella volontà dell'essere dell'eterno ritorno dell'identico.

[1] La numerazione si riferisce all'edizione dei frammenti inediti, pubblicati postumi — con il titolo di *Volontà di potenz a* — nei voll. XV e XVI della Grossoktav-Ausgabe . Nell'ed. Colli-Montinari essi compaiono nel voi. VIII 2 , rispettivamente con i numeri 11 [138] e 11 [297].

Capitolo terzo

L'IDEA FONDAMENTALE UNIFICATRICE DELLA FILOSOFIA DI NIETZSCHE

1

LA LIBERAZIONE DAL «TU DEVI» ALL'«IO VOGLIO»

Gli scritti del secondo periodo, nei quali per la prima volta Nietzsche si libera verso se stesso, sono stati interpretati di solito come «positivistici», senza esser peraltro colti nel loro legame con le opere posteriori e alla luce di queste ultime. Positivistici essi sono comunque solo nel senso in cui Nietzsche stesso intendeva, da un punto di vista filosofico, il positivismo scientifico del XIX secolo, vale a dire come un «romanticismo deluso», che è sulla via di un risoluto nichilismo¹. Il positivismo nietzscheano, quale nichilismo ancora indeciso, è uno scetticismo che si trova ancora in sospeso, un primo tentativo di porsi sulla via della ricerca. Nietzsche si decise a questa «emigrazione» dopo la rottura con Wagner e con il suo pubblico, «i tedeschi del XIX secolo». Da quel momento egli visse e pensò «a proprio credito», finché da ultimo la follia gli dette fiducia in se stesso.

Le nuove prefazioni a *Umano, troppo umano* forniscono una interpretazione esauriente del senso filosofico dell'avvio di questa emigrazione che, con l'abbandono della cattedra di Basilea, separò Nietzsche anche esteriormente dai suoi contemporanei. *Umano, troppo umano* si definisce «un libro per spiriti liberi»². La libertà che vi si sperimenta per la prima volta è anzitutto negativa: un liberarsi da... attraverso il deciso scioglimento da tutti i legami ereditati dalla tradizione. Come monumento di una prima crisi, *Umano, troppo umano* è il documento di un congedo e di un incamminarsi verso nuove mete³. Lo svincolamento non ha luogo, come nell'Illuminismo, nella lotta contro l'autorità religiosa, bensì trae le conclusioni dalla dissoluzione, già avvenuta, di tutti i vincoli preesistenti.

Il moderno spirito libero non è nato come i suoi antenati dalla lotta, bensì dalla *pace* della *dissoluzione*, nella quale egli vede ormai aver fatto il loro ingresso tutte le potenze intellettuali del vecchio mondo non libero. Dopo che nella storia è subentrato questo massimo rivolgimento, la sua anima può essere senza invidia e quasi senza bisogni, egli aspira per sé non a molte cose, non a molto di più; gli basta, come stato massimamente desiderabile, quel libero, impavido librarsi al di sopra degli uomini, dei costumi, delle leggi e delle valutazioni tradizionali delle cose. Volentieri egli comunica la gioia di questo stato; chi da lui vuol di più, a lui egli, con un po' d'ironia sulle labbra e scotendo con benevolenza la testa, indica il suo fratello, l'uomo d'azione libero: la libertà del quale certamente è qualcosa di assai particolare⁴.

Lo spirito libero, quale spirito non vincolato, è un concetto «relativo».

Si chiama spirito libero *colui* che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che egli pensasse. Egli è l'eccezione, gli spiriti vincolati sono la regola; questi ultimi gli rimproverano che i suoi liberi principi trovino origine nella sua smania di farsi notare, oppure addirittura che facciano pensare ad azioni libere, cioè ad azioni che sono incompatibili con la morale vincolata. Talvolta si dice anche che questi o quei liberi principi sono da attribuire a stramberia o a esaltazione della mente; ma così parla solo una malignità, che — essa stessa — non crede a ciò che dice, ma vorrebbe, in tal modo, nuocere: infatti, la testimonianza della maggiore bontà e acutezza del suo intelletto è di solito scritta in volto allo spirito libero, e a così chiare lettere, che gli spiriti vincolati la intendono benissimo. Ma gli altri due modi di spiegare l'origine del libero pensiero sono intesi onestamente; in effetti molti spiriti liberi si formano anche nell'uno o nell'altro modo⁵.

Lo spirito libero a nulla crede per abitudine, ma in ogni occasione indaga sulle ragioni. «Tutti gli stati e gli ordinamenti della società: i ceti, il matrimonio, l'educazione, il diritto, tutte queste cose hanno la loro forza e durata solo nella fede che ripongono in esse gli spiriti vincolati — cioè nell'assenza di ragioni, o perlomeno nel rifiuto delle indagini sulle ragioni». Lo spirito libero è dunque il contrario di tutti gli spiriti ben radicati al suolo, ma proprio in quanto «fluttuante ambiguità»⁶ senza radici, possiede anche «spirito» indagatore. I dieci comandamenti dello spirito libero sono:

Non amare né odiare le nazioni.

Non fare politica.

Non essere ricco, ma neppure un mendicante.

Evita le persone famose e influenti.

Prendi per moglie una donna da altro popolo che il tuo.

Fa educare i tuoi figli dai tuoi amici.

Non sottometterti ad alcuna cerimonia della chiesa.

Non pentirti di un fallo commesso, ma compi, in cambio, una buona azione di più.

Per poter dire la verità, accetta l'esilio.

Lascia il mondo libero nei tuoi riguardi e sii libero nei riguardi del mondo⁷.

Lo scioglimento dai vincoli ereditati avviene in due fasi: esso ci *allontana* anzitutto dalla dimensione abituale delle opinioni e delle

valutazioni tradizionali e rende possibile, grazie a questo allontanamento da..., una nuova e peculiare *vicinanza* a... le «cose prossime»8. Riconsiderando ciò che allora gli era accaduto, Nietzsche intende il primo stadio del suo processo di liberazione come una effettiva irruzione della «*volontà di libero volere*»9. Ma l'uomo vuole anzitutto e soprattutto non la propria volontà, bensì una volontà estranea cui possa obbedire, anziché dover comandare a se stesso. Questa prima, provvisoria volontà di libero volere che, in seguito quale sovrana di sé, domina anche sulle cose, prefigura già l'idea posteriore e sovra-umana dei «signori della terra», che sostituiscono Dio poiché possono comandare a se stessi. Analogamente anche la «trasvalutazione di tutti i valori finora invalsi» è già prefigurata nello spirito libero. Egli sperimenta come si presentino le cose *quando* le si rovesci e predilige «ciò che è stato trascurato» — gli «aspetti finora negati dell'esistenza». In questa smania di rovesciare ciò che ha valore universale egli si isola dai contemporanei. La «solitudine» diventa, a partire dal *Viandante*, un problema di fondo dell'esistenza che vuole se stessa 10.

Si può presumere che uno spirito, nel quale il tipo dello «spirito libero» sia destinato a maturare fino all'ultima dolcezza e perfezione, abbia avuto il suo evento decisivo in una *grande separazione*, e che egli sia stato prima uno spirito tanto più legato e sia apparso tanto più incatenato per sempre alla sua colonna nel suo angolo. Cos'è che lega più saldamente? [...] Per gli uomini di specie alta ed eletta saranno i doveri: quel rispetto che è proprio della gioventù, quella soggezione e delicatezza di fronte a tutto ciò che è degno e venerato dall'antichità, quella riconoscenza per il suolo sul quale crebbero, per la mano che li guidò, per il santuario dove impararono a pregare, — i loro stessi più elevati momenti li legheranno nel modo più saldo, li obbligheranno nel modo più durevole. La grande separazione giunge per simili incatenati improvvisa, come una scossa di terremoto: la giovane anima viene d'un colpo scossa, strappata, divelta; essa stessa non capisce ciò che accade. Un impulso e un'urgenza sorgono in essa e se ne impossessano imperiosamente; si svegliano in essa una volontà e un desiderio di andare avanti, dove che sia, a ogni costo; un'ardente, pericolosa curiosità verso un mondo ignoto serpeggia fiammeggiante in tutti i suoi sensi. «Piuttosto morire che vivere *qui*», così parla la voce imperiosa della seduzione: e questo «*qui*», questo «a casa» è tutto ciò che fino ad allora la giovane anima aveva amato! Un subitaneo orrore e sospetto verso ciò che amava, un lampo di disprezzo verso ciò che per essa significava «dover», una smania ribelle, capricciosa, vulcanicamente impetuosa di peregrinare, espatriare, estraniarsi11.

Questa prima autoliberazione, che procede per tentativi, non è ancora però la «matura libertà» dello spirito, che è al contempo *egoismo* e *autodisciplina* e apre la strada verso molti e opposti modi di pensare. Lo spirito divenuto libero ha il diritto di continuare a vivere nell'esperimento, dopo che gli è riuscito il suo primo tentativo di prova; ora egli vive volontariamente lontano dalle cose e volontariamente vicino ad esse, giacché ciò che lo riguarda non lo preoccupa più, mentre gli spiriti vincolati si preoccupano di ciò che non li riguarda affatto. Proprio in forza della sua estraneazione egli si riaccosta alla vita, «come se solo adesso aprisse gli occhi su ciò che è vicino». Quale nobile traditore di tutte le cose

che in generale si possono tradire, e tuttavia senza alcun sentimento di colpa, egli domina le proprie virtù e in tutte le cose coglie l'elemento della prospettiva.

Allo stesso modo che un medico mette il suo ammalato in un ambiente completamente estraneo, perché sia sottratto a tutto il suo «finora», alle sue cure, ai suoi amici, alle sue lettere, ai suoi doveri, alle sue stupidaggini e ai suoi martiri della memoria, e impari a tendere le mani e i sensi verso nuovo nutrimento, nuovo sole, nuovo avvenire; così mi costrinsi, come medico e ammalato in una stessa persona, a un opposto e mai provato *clima dell'anima*, e in particolare a una divagante peregrinazione in paesi estranei, nell'estraneità, a una curiosità verso ogni specie di cosa estranea... Ne seguì un lungo errare, cercare, cambiare, un'avversione ad ogni fissarsi, ad ogni goffo affermare e negare [...] un *minimum* di vita, un affrancamento da tutte le brame più grossolane, un'indipendenza in mezzo a ogni sorta di sfavore esterno, [...] un po' di cinismo forse, [...] ma anche certo [...] molta pace, luce, delicata follia, nascosto esaltarsi — tutto ciò produsse alla fine un grande rinviramento intellettuale.

Questa liberazione da tutti i vincoli verso un risoluto nichilismo non ha rappresentato per Nietzsche soltanto un'esperienza e un destino personale; in essa egli ha avvertito al contempo l'universalità dello spirito europeo.

Dovrebbe la mia vicenda — la storia di una malattia e di una guarigione, giacché essa mise capo a una guarigione — essere stata solo la mia personale vicenda? E proprio solo il *mio* «umano-troppo-umano»? Vorrei oggi credere il contrario; in me cresce sempre più la fiducia che i miei libri di pellegrinaggio non siano stati scritti solo per me, come fino a poco fa è sembrato 12.

E proprio come fu in grado in seguito di prevedere il sopraggiungere di nichilisti risoluti¹³, già vide arrivare anche gli spiriti liberi, che sono affrancati e sciolti dagli antichi vincoli, per essere liberi — a quale scopo? Per un nuovo esperimento con una verità antichissima 14.

Chi è pervenuto in tal modo alla libertà dello spirito può ancora sentirsi solo un *viandante*. Un «viandante» — la forma mondana del pellegrino cristiano — conclude, come precursore di Zarathustra anch'egli viandante, la prima parte di *Umano, troppo umano*, per discorrere, all'inizio e alla fine della seconda sezione della seconda parte, con la sua stessa ombra.

Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante — per quanto non un viaggiatore *diretto* a una meta finale: perché questa non esiste. Ben vorrà invece guardare e tener gli occhi ben aperti, per rendersi conto di come veramente procedano tutte le cose del mondo; perciò non potrà legare il suo cuore troppo saldamente a nessuna cosa particolare: deve esserci in lui stesso qualcosa di errante, che trovi la sua gioia nel mutamento e nella transitorietà. Certo, per un tal uomo verranno cattive notti, in cui sarà stanco e troverà chiusa la porta della città che doveva offrirgli riposo [...] Ma poi verranno, come ricompensa, i deliziosi mattini di altre contrade e di altre giornate, in cui poi, quando silenziosamente, nell'equilibrio dell'anima mattinata, egli passerà sotto gli alberi, gli cadranno intorno dalle cime e dai recessi del fogliame solo cose buone e chiare, i doni di tutti quegli spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro

maniera ora gioiosa e ora meditatonda sono viandanti e filosofi. Nati dai misteri del mattino, essi meditano come mai il giorno, fra il decimo e il dodicesimo rintocco di campana, possa avere un volto così puro, così, luminoso, così trasfiguratamente sereno: essi cercano la *filosofia del mattino*¹⁵.

Questa è la filosofia del «grande meriggio», nel quale Zarathustra insegna l'eterno ritorno. Nei due dialoghi tra viandante e ombra si fa ripetutamente cenno al rapporto tra la filosofia del mattino e quella del meriggio. La scepse dello spirito libero del viandante possiede già di per sé una nascosta «volontà di saggezza»¹⁶. E proprio come l'«abisso» del nichilismo estremo «parla di nuovo» solo quando l'idea opposta dell'eterno ritorno vuole divenir parola, così anche l'ombra «parla» al viandante come se questi sentisse «parlare se stesso». Luce e ombra sono complementari come sì e no, o come l'altezza e la profondità dell'essere supremo e del nulla abissale¹⁷. E a mezzogiorno, in questo «tempo supremo» in cui l'ombra è più corta, poiché il sole della conoscenza splende verticale sopra le cose, lo spirito libero del viandante ha già davanti ai propri occhi una sorta di «eternità».

Nel meriggio. L'anima di colui, al quale fu destinato un mattino della vita attivo e pieno di tempeste, viene colta nel meriggio della vita da uno strano desiderio di pace, che può durare per lune e per anni. Intorno a lui tutto si fa silenzioso, le voci suonano sempre più lontane; il sole dardeggia a picco sulla sua testa. In una nascosta radura di bosco vede dormire il gran Pan; tutte le cose della natura si sono addormentate assieme a lui, con un'espressione di eternità nel volto — così a lui pare. Egli non vuol niente, non si preoccupa di niente, il suo cuore è fermo, solo il suo occhio vive, — è una morte a occhi aperti. Molte cose vede allora l'uomo, che non aveva mai viste, e fin dove giunge lo sguardo, tutto è avvolto in una rete di luce e per così dire sepolto in essa. Egli si sente allora felice, ma è una felicità pesante, pesante¹⁸.

Anche la felicità dello Zarathustra guarito dal nulla è però malinconica, come un «sole al tramonto sull'ultima catastrofe»: la sua dottrina porta a compimento nel «meriggio» ciò che nella fase della prima liberazione, dal «tu devi» all'«io voglio», è solo un primo e transitorio barlume dell'eternità.

Ma dapprincipio si ha l'impressione che la filosofia del mattino mostri, di tutto ciò che è, *soltanto* l'ombra e non *anche* la luce. Perciò il viandante s'intrattiene di preferenza con la propria ombra, per affermare alla fine del primo colloquio che essi su qualcosa sono giunti a un «accordo». Al viandante, che crede che finora gli uomini nelle loro opinioni abbiano percepito solo l'ombra, quest'ultima risponde con una domanda: «*Più l'ombra che la luce? È possibile?*». In realtà esse sono una cosa sola, come lo sono la profezia del nichilismo e quella dell'eterno ritorno dell'identico. Esse non sono avversarie, «si tengono al contrario amorevolmente per mano, e se la luce sparisce, l'ombra le guizza dietro». Ombra e luce vanno mano nella mano come il nulla del nichilismo risoluto e l'essere dell'eterno ritorno. Insieme essi formano il «doppio mondo» eracliteo, nel quale Ade, signore delle ombre, e Dioniso, signore della vita eterna, sono lo stesso,

unico essere di tutto l'essente¹⁹. Durante l'ultimo colloquio tra il viandante e l'ombra si fa improvvisamente sera, «il sole cala»²⁰, e con l'ombra si dilegua al contempo anche il viandante.

Questa filosofia provvisoria del meriggio ha il suo apice in un «minimo» di fede. Lo stesso Nietzsche, quando scrisse il *Viandante*, era diventato un'ombra per se stesso.

Nel trentaseiesimo anno la mia vitalità scese al punto più basso — vivevo ancora, eppure non riuscivo a vedere tre passi avanti. Allora — si era nel 1879 — mi dimisi dalla cattedra di Basilea, passai l'estate a St. Moritz, sopravvivendo come un'ombra, e l'inverno seguente, il più povero di sole della mia vita, a Naumburg: ero *diventato* ombra. Avevo raggiunto il mio minimo: *Il viandante e la sua ombra* nacque in quel periodo. Non c'è dubbio, me ne intendevo di ombre, allora²¹.

Il dialogo tra Pirrone e un vecchio nel *Viandante e la sua ombra*²² è l'espressione filosofica di questo supremo minimo — e tale è anche la «vetta» dell'eterno ritorno dall'«abisso» del nichilismo. Nel silenzio sorridente di Pirrone parla il nichilismo ancora vago.

In seguito, al silenzio di Pirrone, che tace in un «estremo autosuperamento» e in un'estrema «indifferenza» come un «buddista per la Grecia»²³, giacché non ha più nulla da dire, subentra il riso liberato dello Zarathustra trasmutato, che santifica il proprio riso dopo aver dato espressione all'abisso. E poiché l'estrema scepsi del viandante Pirrone non è altro che un nichilismo di per sé ancora irresoluto, il risultato ultimo della prima liberazione di Nietzsche — lui lo definisce da un punto di vista di teoria della conoscenza «negazione logica del mondo»²⁴ — nell'interezza del suo tentativo non è altro che la penultima parola di una penultima volontà. Quale viandante umano «senza meta» egli smarrì la strada nel suo cammino verso la saggezza, prima di superare se stesso, nei panni di Zarathustra, verso un'esistenza che eternamente ritorna senza meta. Su questa via lo precede una «orrenda» necessità²⁵, che si trasforma per Zarathustra nello «stemma della necessità», la suprema costellazione dell'essere. «Non più sentiero! Tutt'intorno abisso e silenzio di morte! — Così hai voluto! La tua volontà ha abbandonato il sentiero! Ora ci siamo, viandante! Ora guarda con freddezza e chiarezza. Sei perduto, se credi — al pericolo»²⁶. Questo smarrimento trova espressione nel presagio del raggiungimento reale della via d'uscita:

Mi fermo, improvvisamente sono stanco. In avanti, a quanto pare, si scende a rotta di collo, tutt'intorno è l'abisso — non voglio guardarlo. Dietro di me, si erge la montagna. Mi aggrappo tremante a un sostegno. Come? Improvvisamente, tutto intorno a me è diventato pietrisco e rovina? Qui, gli arbusti — mi si spezzano tra le mani e foglie ingiallite e misere piccole radici piovono in basso. Rabbrivisco, chiudo gli occhi. Dove sono? Guardo dentro una notte di porpora, essa mi attrae e mi fa cenno. Che cosa mi succede? Che cosa è accaduto da farti improvvisamente mancare la voce e sentire come sopraffatto da un peso di sentimenti ebbri e opachi? 27

Il viandante, che non ha più vie, getta lo sguardo nella purpurea notte della follia.

Solo Zarathustra, non Nietzsche stesso, ha trovato la via d'uscita sovraumana per giungere dal nulla «a qualcosa»²⁸. Zarathustra, privo di vie, supera se stesso verso la sua ultima grandezza. Vetta e abisso diventano per lui una cosa sola, e ciò che fino ad allora era stato il suo ultimo pericolo, è divenuto il rifugio. Questo trovare asilo procedendo verso l'ultimo pericolo ha già inizio quando Zarathustra «come un'ombra» discende nell'inferno. L'«ora supera» in cui ciò avviene, è un meriggio tra il tempo più breve del mattino e l'attimo eterno di «meriggio ed eternità»²⁹. Il viandante di un tempo accompagna ora Zarathustra solo come ombra³⁰, e Zarathustra adesso, come prima il viandante, viene chiamato dalla sua ombra, che sembra avere gambe più lunghe delle sue.

«Chi sei? — chiese Zarathustra con veemenza, — che fai qui? Perché ti fai chiamare la mia ombra? Tu non mi piaci».

«Perdonami — rispose l'ombra — di esserlo; e se non ti piaccio, [...] io lodo in ciò te e il tuo buon gusto.

Io sono un viandante, che fu già molto a lungo dietro le tue calcagna: sempre in cammino, ma senza una meta, anche senza una casa [...] Come? Dovrò sempre essere in cammino? Senza posa, portato via dal vortice dei venti? Oh terra, per me tu diventasti troppo rotonda! Già mi posai su ogni superficie; simile a stanca polvere, mi addormentai su specchi e vetri di finestra: tutti prendono da me, nessuno dà, io mi assottiglio continuamente, — quasi somiglio a un'ombra. Dietro di te però [...] sono volato e corso più che dietro a chicchessia; e, anche quando mi nascondevo ai tuoi occhi, ero la tua ombra migliore: ovunque ti sei messo a sedere, mi sedetti anch'io.

Con te mi sono aggirato nei mondi più freddi e remoti, simile a uno spettro che corra volontariamente sopra i tetti invernali e la neve.

Con te ho voluto addentrarmi in tutte le cose più proibite, più triste, più lontane: e se in me è qualcosa che possa dirsi virtù, questo è che io non avevo paura di nessun divieto.

Con te infransi ciò che il mio cuore venerava, rovesciai tutte le pietre di confine e le immagini, inseguii i desideri più pericolosi davvero, non c'è delitto di alcun genere, che io non abbia una volta superato.

Con te disimparai a credere nelle parole e nei valori e nei grandi nomi [...]]

«Nulla è vero. Tutto è permesso»: così parlai a me stesso.

Io mi tuffai nelle più gelide delle acque. Ahimè, quante volte sono rimasto in piedi, nudo e rosso come un gambero, dopo un tal bagno!

[...] dov'è andato tutto il bene e tutto il pudore e tutta la fede nei buoni — per me! Ahimè, dov'è finita quella innocenza bugiarda, che un giorno fu mia, l'innocenza dei buoni e delle loro nobili bugie!

Troppo spesso, per vero, inseguii la verità dappresso alle calcagna: e così essa mi calpestò la testa. Altre volte credetti di mentire e ecco! — proprio allora còlsi — nel vero. Troppe cose mi si sono chiarite: e ora non mi importa più di nulla. [...]

Che cosa mi è ancora restato? Un cuore stanco e sfrontato; una volontà instabile; [...] una schiena spezzata.

Questo cercare la mia casa: [...] era la mia tentazione, e ciò mi consuma.

«Dov'è — la mia casa?». Così chiedo e cerco e cercavo, e non ho trovato.

O eterno essere dappertutto, o eterno essere in nessun luogo, o eterna — inanità del tutto!

Il viandante di un tempo è sopravvissuto a se stesso in quest'ombra che accompagna la verità, ma solo come ombra di Zarathustra. E per mezzo di lui, che sa che la saggezza nichilistica dell'ombra è una parte della sua propria saggezza, l'ombra trova dimora — nell'«inanità» dell'eterno ritorno dell'identico, dove la mancanza di mete dell'infinito e continuo peregrinare si trasforma in quella totalmente diversa del circolo eterno. Questa trasformazione non è un pericolo dappoco per lo spirito libero:

Hai avuto una pessima giornata: bada che non ti tocchi una sera anche peggiore!

Agli instabili come te, anche una prigionia finisce per sembrare un luogo beato. Hai mai visto come dormono i delinquenti catturati? Dormono tranquilli, godono la loro nuova sicurezza.

Bada di non rimanere alla fine prigioniero di una fede ristretta, di una severa e dura illusione! [...]

Tu hai perduto la meta: ahimè, come potrai perdere questa perdita, come potrai consolartene? Ma con ciò hai perduto anche la via³¹.

Resta aperto il quesito se lo stesso Nietzsche, in questa sua trasformazione della libertà per il nulla nell'amore del fato, non sia divenuto ciò che egli stesso definì l'«apostata dello spirito libero»³². Ma in fondo la verità nichilistica dell'ombra non diviene forse affermativa proprio perché all'amore è consentito tutto ciò che alla libertà lo era solo perché per essa più nulla era vero?

Nel *Crepuscolo degli idoli* infine lo spirito libero viene inteso come lo spirito «più esteso», che può permettersi tutto in quanto possiede la «tolleranza della forza», che dice di sì a tutto ciò che è. Non esiste più nulla di proibito per lui, neppure la debolezza. Proprio lui che è stato il maestro della diffidenza estrema è ora, come spirito divenuto libero, «al centro del tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella *fede* che soltanto sia biasimevole quel che se ne sta separato, che ogni cosa si redima e si affermi nel tutto — egli *non nega più*». — «Ma una fede siffatta è la più alta di tutte le fedi possibili: l'ho battezzata con il nome di Dioniso». Il sì nascosto era più forte di ogni negatività e «se dovete tentare il mare, voi emigranti, è perché anche voi siete incalzati da una *fede*»³³. Gli ideali della tradizione sono in effetti congelati per sempre dall'opera della prima liberazione — anche Zarathustra-Dioniso non crede più alle grandi parole: genio, santo, eroe, poeta, fede, convinzione³⁴ —, ma lo spirito veramente liberato non si ostina neppure nell'«ideale dell'assenza di ideali» e nella «fede nell'incredulità»; egli trasforma l'ultimo risultato della «negazione logica del mondo» in una metafisica dell'affermazione del mondo, che eternamente ritorna. E se *Umano, troppo umano* è dedicato a Voltaire e Nietzsche parla da ultimo in nome del dio Dioniso, questa apparente contraddizione si spiega con il fatto che la libera spiritualità fin dall'inizio «si è tenuta a galla lottando contro una corrente più profonda e impetuosa», con una tenace «volontà di saggezza»³⁵. Inversamente però Dioniso è anche un «dio tentatore» e Zarathustra uno «scettico» che, come

spirito divenuto libero, si serve soltanto delle convinzioni senza però mai soggiacervi.

L'aspetto positivistico degli scritti del primo periodo nasconde il nichilismo che ne è alla base, così come quest'ultimo cela a sua volta l'opposta tendenza verso un positivismo «classico». Lo scetticismo radicale è il presupposto del nichilismo risoluto, così come questo è a sua volta la premessa del sì risoluto all'essere eterno di ogni essente.

Redento dallo scetticismo. — A: Altri finiscono per diventare tetri d'umore e fiacchi, rosi, tarlati, anzi semidivorati, se si muovono da un generale scetticismo morale — io, invece, più coraggioso e più sano che mai, con riconquistati istinti. Laddove spira più tagliente il vento, e alto si leva il mare e non lievi sono i pericoli da superare, mi sento a mio agio. Non sono divenuto un verme, benché spesso abbia dovuto lavorare e scavare come un verme. — B: Tu appunto hai *cessato* di essere scettico. Tu *neghi*, infatti! — A: E così ho imparato di nuovo a *dire di sì!* 36

Sulla via di questo capovolgimento redentore Zarathustra è riuscito a scongiurare l'ultimo pericolo dello spirito divenuto libero e a non rimanere vincolato³⁷ alla propria liberazione, mentre lo stesso Nietzsche, piegato «tra due nulla», trovò la redenzione nella follia³⁸.

2

LA LIBERAZIONE DALL'«IO VOGLIO» ALL'«IO SONO» DEL FANCIULLO COSMICO

a) La morte di Dio e la profezia del nichilismo

Dal momento che ogni «tu devi» degli imperativi morali si commisura in ultima istanza al Dio cristiano, che ordinò all'uomo ciò che doveva, la morte di *Dio* rappresenta il *principio della volontà* che vuole affermare se stessa nell'uomo. Nel «deserto della sua libertà» l'uomo preferisce volere il nulla piuttosto che non volere; egli «infatti solo «uomo» — senza Dio — nella misura in cui anche «vuole». La morte di Dio significa la resurrezione dell'uomo responsabile di sé e che comanda a se stesso, che ha da ultimo la propria suprema libertà nella «libertà per la morte». Al culmine di questa libertà, la volontà di nulla si converte però nel volere l'eterno ritorno dell'identico. Il *Dio cristiano morto, l'uomo davanti al nulla e la volontà*

dell'eterno ritorno caratterizzano il sistema nietzscheano nel suo complesso come un movimento dapprima dal «tu devi» alla nascita dell'«io voglio» e quindi alla rinascita dell'«io sono», come «primo movimento» di un'esistenza che eternamente ritorna in seno al mondo naturale di tutto l'essente 39.

Per capire ciò che Nietzsche intende con la «morte di Dio» è necessario ricordare anche quale concetto ne avesse Hegel. Volendo comprendere concettualmente il significato che le rappresentazioni della fede hanno per il pensiero filosofico, Hegel ha integrato la verità assoluta della religione cristiana nel compimento della filosofia «cristiano-germanica» da lui operato. La filosofia hegeliana dello spirito non comincia solo con studi sullo spirito del cristianesimo, e neppure contiene unicamente una particolare filosofia della religione, ma è dall'inizio alla fine una teologia filosofica. Proprio come un secondo Proclo, Hegel, in un momento di grande rivolgimento del mondo e dello spirito, ha concluso filosoficamente la storia del Logos cristiano⁴⁰.

Mentre Hegel, rifacendosi a concetti greci, ha conservato ancora la totalità della filosofia occidentale del Logos trasformato in senso cristiano, Feuerbach ha proclamato, intorno al 1840, la «necessità di un cambiamento» e ha postulato per la prima volta una filosofia «decisamente non cristiana». La filosofia hegeliana ha per Feuerbach il senso di un ultimo grandioso tentativo di riedificare per mezzo della filosofia il cristianesimo perduto, nell'ambigua unità di teologia e filosofia, di religione e ateismo, di cristianesimo e paganesimo, al culmine della metafisica⁴¹. Anche per Nietzsche l'ambigua conservazione del cristianesimo operata da Hegel ha il significato di un «ultimo rinvio del sincero ateismo», «stando al grandioso tentativo che egli compì per persuaderci, in definitiva, della divinità dell'esistenza, ricorrendo anche all'aiuto del nostro sesto senso, il "senso storico"»⁴². Nietzsche poté scorgere in Hegel il grande ritardatore di un «sincero» ateismo solo perché considerava come propria missione provvisoria qualcosa che superasse sostanzialmente il «devoto ateismo» di Feuerbach, vale a dire: «causare una crisi e una decisione estrema» nel problema dell'ateismo ormai legittimato⁴³. E dal momento che si considerava un «punto nodale» della storia post-cristiana, poté anche cogliere nuovamente, nella problematica dell'ambigua modernità, l'unità storico-universale di antichità e cristianesimo — tuttavia in modo critico e non, come Hegel, operando la conciliazione. A dire il vero, secondo Nietzsche, riconsiderando la storia del cristianesimo, si può certo capire «che esso *deve* considerarsi finito una volta per tutte», ma insieme col cristianesimo si protende nella nostra epoca anche l'antichità, e se scomparisse il cristianesimo verrebbe meno anche la possibilità di comprendere quest'ultima. E ora, sostiene Nietzsche, sarebbe il «momento migliore» per conoscere il cristianesimo, giacché nessun pregiudizio può più condizionarci in suo favore, ma noi lo

comprendiamo ancora e in esso comprendiamo anche l'antichità, nella misura in cui quest'ultima si colloca su una stessa linea. Inversamente una critica della greicità avrebbe anche il significato di una critica del cristianesimo, poiché entrambi avevano il loro fondamento in un culto religioso. Pertanto il compito del filologo-filosofo sarebbe quello di «caratterizzare la greicità come irrecuperabile e con ciò anche il cristianesimo e le fondamenta della nostra società e della nostra politica». Infatti il cristianesimo non avrebbe superato unilateralmente l'antichità, ma si sarebbe fatto superare a sua volta da essa⁴⁴, per potersi affermare nel mondo. Noi moderni però soffriamo di quella «ingegnosa falsità» che il cristianesimo dell'antichità ha portato tra gli uomini quando, nella sua lotta contro l'uomo antico e naturale, ne ha prodotto uno snaturato. La nostra presunta cultura non ha alcuna stabilità, dal momento che «si costruisce su condizioni e opinioni caduche, già quasi scomparse»: sulle rovine della cultura della *polis* greca, fondata sul mito, e della società cattolico-romana⁴⁵.

Così tra Hegel e Nietzsche la volontà di un'ultima conservazione della tradizione è giunta, passando attraverso la tendenza rivoluzionaria a un suo «cambiamento»⁴⁶, fino alla coscienza della propria insostenibilità e a questo corrisponde anche un mutamento caratteristico della considerazione filosofica del cristianesimo. La stessa filosofia assoluta dello spirito di Hegel è ancora una filosofia della religione, Feuerbach riduce l'«essenza» della religione cristiana all'essenza divina dell'uomo e Nietzsche dichiara: Dio è morto — ora vogliamo che viva il sovra-uomo. Vale a dire: *la morte di Dio pretende dall'uomo che vuole se stesso non solo la liberazione da Dio ma anche il superamento dell'uomo: il «sovra-uomo»*. Se Dio però è veramente morto e si è spenta la fede in lui, diventa una distinzione irrilevante stabilire se la sua morte si debba intendere in modo ancora speculativo o solo antropologico. All'orizzonte dell'«ateismo» nietzschiano, che riconosce per la prima volta che la «*morte di Dio*» significa per l'uomo la «*libertà per la morte*»⁴⁷, Hegel e Feuerbach si avvicinano l'uno all'altro quali «padri della chiesa», «mezzi preti» e «tessitori di veli»^[1] ⁴⁸.

Hegel trasforma, alla fine di *Fede e sapere*, la fede nel Dio morto in Cristo in un «venerdì santo speculativo». La morte di Dio⁴⁹ è per lui l'abisso del nulla, in cui sprofonda ogni essere, per risorgere nel movimento del divenire.

Ma il puro concetto, ossia l'infinitesza come abisso del nulla, in cui ogni essere sprofonda, deve designare il dolore infinito — dolore che esisteva in precedenza nella cultura solo storicamente e come quel sentimento su cui riposa la religione dei tempi moderni, il sentimento: Dio stesso è morto, quello stesso sentimento che era stato, per così dire, espresso solo empiricamente nella frase di Pascal: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme* — come mero momento dell'idea assoluta, ma anche niente di più che momento; e così a ciò che era ancora, all'incirca, o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro deve dare un'esistenza filosofica, deve dare

dunque alla filosofia l'idea della libertà assoluta, e con ciò la Passione assoluta o il Venerdì Santo speculativo, che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultimo in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio. È solo da questa durezza [...] che la suprema totalità in tutta la sua serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente, e nella più serena libertà della sua figura, può e deve risuscitare⁵⁰.

A questa interpretazione filosofica del principio «empirico» di Pascal corrisponde in Nietzsche un giudizio secondo il quale Pascal rappresenta la «vittima più istruttiva del cristianesimo»⁵¹. In questa differente posizione nei confronti di Pascal si rispecchia l'opposto significato che possiede per Hegel e per Nietzsche la «morte di Dio»: Hegel fonda il suo *compimento della filosofia cristiana sull'origine della fede cristiana* dalla «verità totale» dell'«assenza di Dio»; Nietzsche fonda sul *cristianesimo che volge alla fine* il suo tentativo di superare la «menzogna di millenni» con il *ritorno agli inizi della filosofia greca*. Per Hegel il farsi uomo di Dio in Cristo significa la conciliazione, realizzatasi una volta per tutte, della natura umana con quella divina; per Nietzsche questo significa che l'uomo è stato crocefisso e ucciso nella sua vera natura⁵². La critica filosofica che Hegel muove alla fede cristiana resta chiusa in se stessa e si limita a distinguere diverse «forme» dello stesso contenuto assoluto; la critica di Nietzsche riguarda tutte le forme del cristianesimo e termina con la più netta contrapposizione di Dioniso al Crocefisso. La conciliazione hegeliana di filosofia e cristianesimo presuppone che il Dio cristiano sia «spirito» e venga concepito solo nello spirito; Nietzsche sostiene che divino è il fatto che ci siano molti dèi, ma non l'unico Dio cristiano.

Colui che disse «Dio è uno spirito» — fece in passato sulla terra il passo, il balzo più grande verso la miscredenza: una tale frase non si potrà riparare facilmente sulla terra⁵³,

lo si potrebbe solo mediante la rinascita di un Dio in carne e ossa, com'era appunto Dioniso. Il Dio spirituale del cristianesimo, la cui morte viene intesa da Hegel, alla fine della fede cristiana, ancora una volta in modo filosofico, ha avuto per la coscienza di Nietzsche una «confutazione storica» nel processo di decadenza del cristianesimo⁵⁴. «Con il cristianesimo siamo alla fine». Ciò che ne resta non sono che acque che defluiscono dopo una spaventosa inondazione.

Tutte le possibilità della vita cristiana, le più rigorose e le più fiacche, le più innocue, le più sconsiderate e le più ponderate sono state sperimentate fino in fondo, è tempo di inventarne qualcuna nuova altrimenti si ricade sempre nel vecchio circolo: certo è difficile trarsi fuori dal vortice, dopo che ci ha fatto girare per un paio di millenni. Perfino l'irrisione, il cinismo, l'ostilità contro il cristianesimo sono logorati; si vede una superficie ghiacciata durante il disgelo, ovunque il ghiaccio è spaccato, sporco, opaco, pieno di pozze, pericoloso. Allora giunge opportuna una cauta, doverosa astensione; con essa onoro la religione, sebbene sia moribonda. Il nostro compito è quello di mitigare e calmare, come al capezzale di malati gravi, senza speranza; solo contro i cattivi, avventati medicciarlatani (che sono per lo più degli eruditi) si deve protestare. Il Cristianesimo sarà ben

Quel che resta ancora in giro di Dio è ormai solo la sua ombra. È significativo che sia proprio una «gaia» scienza quella che, all'inizio del terzo libro, annuncia per la prima volta la morte di Dio, ma già anche il nichilismo e l'eterno ritorno.

Dopo che Buddha fu morto, si continuò per secoli ad additare la sua ombra in una caverna — un'immensa orribile ombra. Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. E noi — noi dobbiamo vincere anche la sua ombra!⁵⁶

In questa battaglia contro la sopravvivenza, sotto forma di ombra, di un Dio morto e di una morale superstite, Nietzsche per primo dall'appagamento dell'ateismo ha richiamato in vita l'empietà dell'uomo moderno e l'ha portata alla coscienza. Nietzsche fa annunciare il grande evento da un uomo «folle» che preannuncia l'azione dell'uomo «più brutto».

Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio!». E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. «È forse perduto?» disse uno. «Sì è perduto come un bambino?» fece un altro. «Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?» — gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro [...] «Dove se n'è andato Dio? — gridò — ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo ' vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dei si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! [...] Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; [...] Con quale acqua potremmo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giuochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi appariranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!». A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anche essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. «Vengo troppo presto — proseguì — non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: *eppur son loro che l'hanno compiuta!*». Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno,

in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: «Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?» 57.

Il grande evento consiste dunque nel fatto che con la morte di Dio il «mare» e il «sole», vale a dire ciò che di più vasto e di più alto esiste, e con ciò l'intero «orizzonte», è scomparso. Anche l'anima di Zarathustra è però un nuovo «mare», come pure il mondo dell'eterno ritorno ad esso corrispondente, nel quale deve «annegare» il nichilismo del profeta. Negli inediti dello stesso periodo viene sottolineato esplicitamente il carattere nichilistico di questo evento:

È difficilissimo che i più grandi eventi giungano sino al sentimento degli uomini: per esempio il fatto che il Dio cristiano «è morto», che nelle nostre esperienze *non* si esprime più una bontà, un'educazione celeste, *né* una giustizia divina, *né* in generale una morale immanente. Si tratta di una terribile novità che ha bisogno ancora di un paio di secoli per diventare un *sentimento* degli Europei; e allora per qualche tempo sembrerà che tutte le cose abbiano perduto la forza, di gravità⁵⁸.

E poiché la *nuova* «forza di gravità» dell'esistenza divenuta oramai sfuggente è l'idea dell'eterno ritorno, risulta un chiaro rapporto tra la morte di Dio, il nichilismo e l'eterno ritorno dell'identico.

Ma la morte di Dio, proprio come origine del nichilismo, è anche un motivo di serenità filosofica; ci si può infatti sentire sollevati, nonostante l'offuscamento che essa in un primo momento produce, alla notizia che nessun «tu devi» grava più sulla volontà umana, da quando la morte di Dio ha affrancato l'uomo in quanto tale dall'obbligo dell'esistenza. Questo tema viene trattato di nuovo nel *primo* aforisma del quinto libro (*Noi senza paura*) della *Gaia scienza*.

Il maggiore degli avvenimenti più recenti — che «Dio è morto», che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile — comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa. Almeno a quei pochi, lo sguardo, la *diffidenza* di sguardo dei quali è abbastanza forte e sottile per questo spettacolo, pare appunto che un qualche sole sia tramontato, che una qualche antica, profonda fiducia si sia capovolta in dubbio: a costoro il nostro vecchio mondo dovrà sembrare ogni giorno più crepuscolare, più sfiduciato, più estraneo, più «antico». Ma in sostanza si può dire che l'avvenimento stesso è fin troppo grande, troppo distante, troppo alieno dalla capacità di comprensione del maggior numero perché possa dirsi già *arrivata* anche soltanto notizia di esso; e tanto meno, poi, perché molti già si rendano conto di *quel che* propriamente è accaduto con questo avvenimento — e di tutto quello che ormai, essendo sepolta questa fede, deve crollare, perché su di essa era stato costruito, e in essa aveva trovato il suo appoggio, e dentro di essa era cresciuto: per esempio tutta la nostra morale europea. Una lunga, copiosa serie di demolizioni, distruzioni, decadimenti, capovolgimenti ci sta ora dinanzi: chi già da oggi potrebbe aver sufficiente divinazione di tutto questo, per far da maestro e da veggente di questa mostruosa logica dell'orrore, per essere il profeta di un offuscamento e di un eclisse di sole, di cui probabilmente non si è ancora visto sulla terra l'uguale?... Perfino noi, per nascita divinatori d'enigmi, noi che siamo in attesa per così dire sulle montagne, piantati fra l'oggi e il domani, interiormente tesi nella contraddizione tra l'oggi e il domani, noi

primogeniti e figli prematuri del secolo imminente, noi che già *dovremmo* scorgere le ombre che ben presto avvolgeranno l'Europa: com'è che perfino noi le guardiamo salire senza una vera partecipazione a questo ottenebramento, soprattutto senza preoccuparci e temere per *noi stessi*? Siamo forse ancor troppo soggetti alle *più immediate conseguenze* di questo avvenimento: e queste più immediate conseguenze, le sue conseguenze per *noi*, contrariamente a quello che ci si potrebbe aspettare, non sono per nulla tristi e rabbuiami, ma piuttosto come un nuovo genere, difficile a descriversi, di luce, di felicità, di ristoro, di rasserenamento, di rincoramento, d'aurora... In realtà, noi filosofi e «spiriti liberi», alla notizia che il vecchio Dio è morto, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presentimento, d'attesa, — finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, — finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il *nostro* mare, ci sta ancora aperto dinnanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così «aperto»⁵⁹.

All'uscita in mare aperto corrisponde sulla terra il simbolo del viandante, la cui ombra accompagna ancora Zarathustra.- Zarathustra è semplicemente il «senzadio» e la sua comparsa è contemporanea alla morte di Dio; infatti l'uomo sovra-umano, che è salito oltre se stesso, può vivere solo quando l'uomo-Dio cristiano ⁶⁰ è già morto. Zarathustra compare al tempo del grande meriggio,

l'uomo sta al centro del suo cammino tra l'animale e il soprauomo, e celebra il suo avviarsi alla sera come la sua speranza più elevata: giacché quella è la via verso un nuovo mattino

che già annuncia l'«aurora» nel pre-meriggio.

Allora colui che tramonta benedirà se stesso, come uno che passa all'altra sponda; e il sole della sua conoscenza starà per lui nel meriggio,

dopo che per il viandante il sole si era trovato già provvisoriamente al meriggio del pre-meriggio. Ma non è morto solo il Dio cristiano-morale, bensì tutti gli dèi, sebbene resti aperto il quesito se gli dèi morti non possano anche risorgere.

Morti sono tutti gli dèi: ora vogliamo che il sovra-uomo viva — questa sia un giorno, nel grande meriggio, la nostra ultima volontà!⁶¹.

Quest'ultima volontà di superare l'uomo spinge anzitutto Zarathustra ad allontanarsi da «Dio e dèi». Al posto di Dio, che crea l'essere dal nulla, subentra una volontà sovra-umana di futuro di un uomo che crea se stesso e il mondo come proprio. Il grande meriggio, nel quale Zarathustra, tutt'uno col sovra- uomo, insegna l'eterno ritorno, è però anche un «punto intermedio pericoloso» tra due opposte possibilità. L'uomo ha di fronte la possibilità di un'ascesa o di una caduta, in basso verso l'«ultimo uomo» o in alto verso il «sovra-uomo». Il superamento di sé e la soddisfazione di sé

sono le due possibilità strettamente correlate che si presentano all'uomo divenuto senza-Dio. La destinazione umana si muove ora soprattutto nell'ambito di queste due possibilità interne all'uomo; infatti se Dio è morto, l'uomo perde la posizione che finora occupava quale creatura intermedia tra esser-Dio ed esser-animale. Egli sta su se stesso come su un cavo teso sull'abisso del nulla e sospeso nel vuoto⁶². La sua esistenza è, come la vita del funambolo di cui parla nella prefazione, essenzialmente in pericolo, e il pericolo è la sua vocazione e mestiere. Il «coraggio» per il pericolo, se si riconsidera da questo punto di vista, diviene l'«intera preistoria dell'uomo» — la fase cioè precedente l'«audacia» che risiede nell'*amor fati* del sovra-uomo. Tuttavia proprio con la scomparsa del timore di Dio si ha perlopiù e anzitutto la possibilità dell'ultimo uomo, non più timorato, ma che soprattutto non s'interroga più sul senso della propria esistenza e vuole vivere invece una discreta felicità.

Guai! Si avvicinano i tempi in cui l'uomo non scaglierà più la freccia anelante al di là dell'uomo, e la corda del suo arco avrà disimparato a vibrare!

[...] Si avvicinano i tempi dell'uomo più spregevole, quegli che non sa disprezzare se stesso.

Ecco! Io vi mostro *l'ultimo uomo*.

«Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?» — così domanda l'ultimo uomo, e strizza l'occhio.

La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce.

La sua genia è indistruttibile, come la pulce di terra; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti.

«Noi abbiamo inventato la felicità» — dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio.

Essi hanno lasciato le contrade dove la vita era dura: perché ci vuole calore. Si ama anche il vicino e a lui ci si strofina: perché ci vuole calore.

Ammalarsi e essere diffidenti è ai loro occhi una colpa: guardiamo dove si mettono i piedi. Folle chi ancora inciampa nelle pietre e negli uomini!

Un po' di veleno ogni tanto: ciò rende gradevoli i sogni. E molto veleno alla fine per morire gradevolmente.

Si continua a lavorare, perché il lavoro intrattiene. Ma ci si dà cura che il trattenimento non sia troppo impegnativo.

Non si diventa più né ricchi né poveri: ambedue le cose sono troppo fastidiose. Chi vuole ancora governare? Chi obbedire? Ambedue le cose sono troppo fastidiose.

Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio. «Una volta erano tutti matti» — dicono i più raffinati e strizzano l'occhio.

Oggi si è intelligenti e si sa per filo e per segno come sono andate le cose: così la materia di scherno è senza fine. Sì, ci si bisticcia ancora, ma si fa pace al più presto — per non guastarsi lo stomaco. Una vogliuzzza per il giorno e una vogliuzzza per la notte: salva restando la salute.

«Noi abbiamo inventato la felicità» — dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio⁶³.

E tuttavia nella totalità dell'esistenza divenuta senzadio il tipo dell'ultimo uomo è indubbiamente necessario non meno della casta dominante e, — al di sopra di essa, quale «antipode» dell'uomo medio —

del sovra-uomo isolato, che Nietzsche creò «contemporaneamente» a quello.

Il *primo* movimento è necessario: il livellamento dell'umanità, grandi formicai etc. ...

Il *secondo* movimento, il mio movimento: è all'inverso l'inasprimento di tutti i contrasti e le fratture, abolizione dell'uguaglianza, la creazione di sovra-potenti.

Il *primo movimento* produce l'ultimo uomo, il mio produce il sovra-uomo.

La meta non è *assolutamente* concepire gli uni come dominatori dei primi, bensì: i due tipi devono sussistere uno accanto all'altro — possibilmente separati; gli uni, come *gli dèi di Epicuro*, non curandosi degli altri⁶⁴.

In opposizione all'ultimo uomo, soddisfatto di sé, nell'uomo «*superiore*» il «grido d'aiuto» costituisce la premessa dell'uomo che è salito oltre se stesso; infatti la volontà di superare l'essere dell'uomo, così come è stato finora, esige anzitutto la disperazione dell'uomo superiore per l'uomo umanitario del presente.

Un tale uomo, così profondamente disperato e che disprezza se stesso, ma che proprio perciò non è spregevole, è l'uomo «*più brutto*», superiore in quanto si sa ancora disprezzare⁶⁵. È l'assassino di Dio. La morte di Dio rinvia dunque, al di là dell'uomo superiore, il più brutto, in alto e in basso a entrambe le possibilità ora prodottesi: quella del sovra-uomo e quella dell'ultimo uomo, il più spregevole, la cui umanità è il decadimento dell'esser uomo.

La prefazione allo *Zarathustra* narra di come Zarathustra nella sua solitudine abbia incontrato un altro solitario, un santo cristiano che non sa ancora che Dio è morto. In seguito Zarathustra incontra un vecchio che sa già che Dio è morto. Questi gli rivela di essere l'«ultimo papa», che è «a riposo» perché il suo Signore è morto. Egli si unisce a lui come uno che un tempo impartiva benedizioni. Zarathustra chiede all'ultimo papa, che nelle cose divine è più dotto di lui:

«È vero ciò che si dice, che cioè lo strangolò la compassione — che egli vide come l'*uomo* era appeso alla croce e non sopportò questa vista, che l'amore per l'uomo divenne il suo inferno e da ultimo la sua morte?»

Il vecchio papa, però, non rispose, bensì evitò timidamente lo sguardo di Zarathustra [...]

«Lascialo andare, disse Zarathustra dopo aver riflettuto a lungo [...] Lascialo andare, ormai non c'è più. E, sebbene ti faccia onore, che tu non dica se non bene di questo morto, tu sai bene quanto me, *chi* egli fosse; e che camminava per vie stravaganti».

Zarathustra domanda se Dio sia proprio morto solo di vecchiaia, come sostiene il papa, o non sia stato anche assassinato dall'uomo. Alla fine del colloquio il papa torna ancora una volta a ribadire ciò che aveva detto all'inizio, e cioè che Zarathustra «è il più devoto tra quelli che non credono in Dio». Un qualche dio deve averlo convertito al suo ateismo.

«Non è la tua stessa devozione che non ti fa più credere in un dio?

E la tua onestà estrema finirà per portarti anche al di là del bene e del male!

Ecco, dunque — che cosa rimase preservato per te? Tu hai occhi e mano e bocca predestinati a benedire dall'eternità. Non si benedice solo con la mano.

Vicino a te, sebbene tu voglia essere più di tutti il senzadio, ho il sentore di un segreto aroma di incenso, dovuto a lunghe benedizioni: sì che ne provo gioia e dolore insieme.

Lasciami essere tuo ospite, Zarathustra, per una notte sola! In nessun luogo sulla terra posso trovarmi meglio, ora, che presso di te!».

«Amen! Così sia! disse Zarathustra tutto meravigliato, quel sentiero conduce in alto, là si trova la caverna di Zarathustra. Volentieri, davvero, ti avrei accompagnato io stesso fin là, venerabile, perché io amo tutte le persone devote. Ma adesso un grido di aiuto mi costringe a lasciarti in fretta».

Un grido d'aiuto viene lanciato dall'uomo più brutto, in un paesaggio di morte. In questa valle della morte vivono solo serpenti verdi, disgustosi; i pastori chiamano questa valle: Morte del serpente.

Zarathustra, a sua volta, piombò in un nero ricordo: gli sembrava, infatti, di essere già stato una volta in questa valle. È molte cose gravi gli opprimevano l'animo: tanto che cominciò a camminare lentamente, sempre più lentamente, finché si fermò⁶⁶.

Questo significa: Zarathustra, nel grido d'aiuto dell'uomo più brutto, il cui enigma lui solo conosce, s'imbatte di nuovo in se stesso. Quel «qualcosa» rantolante, che quest'uomo è, è così «indicibile» e riesce a «parlare» così a fatica, proprio come l'«essere» in generale e l'«abisso» del nulla⁶⁷. Il suo «enigma», cioè che egli è l'assassino di Dio, rimanda alla «visione» dell'eterno ritorno avuta da Zarathustra nell'«enigma» del «pastore» e del serpente mortale, poiché la liberazione operata da Zarathustra di quest'altro «pastore» da un altro «serpente» è il superamento della malattia per la morte scaturita dalla morte di Dio. Anche il motivo dell'atto che libera da Dio, compiuto dall'uomo più brutto — la «vendetta» contro l'esistenza di Dio — rimanda all'autoliberazione di Zarathustra; questa avviene infatti per mezzo di una volontà che non si vendica più per ripugnanza nei confronti dell'esistenza umana.

Se l'uomo più brutto non fosse divenuto l'assassino di Dio, avrebbe dovuto annientare se stesso, come il Kirilloff di Dostoevskij⁶⁸. Assumendo la colpa su di sé, l'uomo più brutto restituisce all'esistenza l'innocenza. Egli elimina, insieme a Dio, la «più grossa obiezione contro l'esistenza», giacché l'uomo che ascolta obbediente il «tu devi» di Dio non vuole comandare a se stesso.

Ma lui — *doveva* morire: lui vedeva con occhi che *tutto* vedevano — vedeva le profondità e gli abissi dell'uomo, tutta la sua celata bruttezza ontosa.

La sua compassione non conosceva il pudore: egli si insinuava nei più sudici dei miei angoli. Questo curioso all'eccesso, super-invadente, supercompassionevole doveva morire.

Egli vedeva sempre *me*: e io volli trar vendetta di un simile testimonio — o non vivere io stesso.

Il dio che vedeva tutto, *anche l'uomo*: questo dio doveva morire! L'uomo non tollera che un simile testimonio viva⁶⁹.

Questo atto nobilita l'uomo più brutto al livello di un uomo superiore; risparmia all'uomo, d'ora in avanti, la vergogna⁷⁰. L'uomo può di nuovo avere stima di se stesso, non ha più bisogno di disprezzarsi in un «ambiguo amore del prossimo».

«Come è misero l'uomo! [...] come pieno di nascosta vergogna! Mi dicono che l'uomo ami se stesso: ah, come dev'essere grande questo amore di sé! Quanto disprezzo ha contro di sé!

Anche costui amava se stesso, tanto quanto si disprezzava, — egli è per me un uomo dal grande amore e dal grande disprezzo.

Non ho ancora trovato uno che si disprezzasse più profondamente: anche questa è altezza d'animo. Guai, era forse lui l'uomo superiore, il cui grido ho sentito? Io amo gli uomini del grande disprezzo. Ma l'uomo è qualcosa che deve essere superato»⁷¹.

Questo superamento dell'esser uomo avviene da ultimo nel volere l'eterno ritorno. Nella totalità, che sempre ritorna, dell'essere che è già sempre esistito è eliminata anche la più grossa obiezione contro l'esistenza *in quanto tale*, contro la casualità del nudo esser-ci. Ciò per cui la morte di Dio libera l'esistenza dell'uomo è però in un primo momento non già il «nei confronti dell'eterno ritorno dell'identico, bensì il nichilismo, che nell'uomo è prima una malattia e poi una libertà per la morte.

Questo nesso tra nichilismo e morte di Dio si articola su diversi piani, che insieme costituiscono il primo passo per il *rovesciamento della verità del nulla nella verità dell'essere*. Il declino storico della fede in Dio e nella morale per suo tramite sanzionata conduce, come logica conseguenza, allo «stato intermedio» del nichilismo europeo, di cui il pessimismo romantico e il positivismo scientifico del secolo XIX costituiscono un'espressione irrisolta. Perfino il nulla si trasforma provvisoriamente in Dio. Il nichilismo radicalmente compiuto si rovescia nel positivismo «classico» della filosofia dionisiaca dell'eterno ritorno dell'identico.

Sulla base della posizione conquistata nello *Zarathustra* Nietzsche, nella prefazione alla *Volontà di potenza*, si volge criticamente indietro a considerare l'avvento del nichilismo europeo.

Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più venire diversamente: *l'avvento del nichilismo*. Questa storia può essere raccontata già oggi, poiché qui è all'opera la necessità stessa. Questo futuro parla già con cento segni, questo destino si annunzia dappertutto; [...] tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con una tensione "torturante che cresce di decennio in decennio, come se si avviasse verso, una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa; come un fiume che vuole sfociare, che non si rammenta più che ha paura di rammentare.

— Chi prende qui la parola, al contrario, non ha fatto altro finora che *rammentarsi*: come un filosofo e solitario per istinto, che trova il suo vantaggio nello stare in disparte, nello stare al di fuori, nella pazienza, nell'indugio, nel rimanere indietro; come uno spirito temerario e sperimentatore, che si è già una volta perduto in ogni labirinto del futuro; come uno spirito di uccello profetico, che *guarda all'indietro* quando racconta ciò che verrà; come il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto in sé fino in fondo il

nichilismo stesso — che lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé⁷².

In uno sguardo retrospettivo all'avvento del nichilismo, Nietzsche riconosce come motivo ultimo di quest'avvento la perdita della fede nei valori della morale cristiana sanzionati tramite Dio, che determinano tutto il sistema della nostra interpretazione e valutazione dell'esistenza. Dal fatto che i valori tramandati — caduti progressivamente in disuso ma comunque ancor sempre serbati — siano divenuti nulli deriva come conseguenza una «trasvalutazione di tutti i valori finora invalsi», di contro al sopraggiunto nichilismo, il quale afferma che ora tutto è «senza valore» e «senza senso», se commisurato al valore di quelli che sono stati finora considerati i valori supremi. Se si pone in questione il «valore di questi valori», diviene possibile una valutazione fondamentalmente diversa dell'esistenza in quanto tale e nel tutto. Ma anzitutto pare che l'esistenza abbia perduto ogni forza di gravità, se l'uomo non ha più alcun obbligo determinato dal peso di un valore normativo che gli prescrive ciò che deve. Ciò che deve necessariamente emergere dopo il declino della spiegazione cristiana dell'esistenza è il *problema del valore dell'esistenza in quanto tale*. Dunque: a che scopo in generale ancora esser-ci, se non c'è più alcun fine e la volontà dell'esistenza è senza scopo?⁷³ Questo problema del valore dell'esistenza caratterizza in generale il moderno «pessimismo», che ha trovato espressione filosofica in Duhring⁷⁴, Eduard von Hartmann, Schopenhauer, ma anche in Bahnsen e Mainländer, pessimismo il cui rapporto con la greicità⁷⁵ fu il primo tema della riflessione che Nietzsche sviluppò poi nella *Volontà di potenza*.

L'avvenimento, *dopo* il quale questo problema era da aspettarsi con tale sicurezza che un astronomo dell'anima avrebbe potuto calcolarne giorno e ora, il tramonto della fede nel Dio cristiano, la vittoria dell'ateismo scientifico, è un avvenimento totalmente europeo al quale tutte le stirpi devono avere il loro contributo di merito e d'onore. Inversamente sarebbe da ascriversi proprio ai Tedeschi — quei Tedeschi al tempo dei quali visse Schopenhauer — di aver *ritardato* assai a lungo e con grandissimo pericolo questa vittoria dell'ateismo; Hegel in particolare fu il suo ritardatore *par excellence* [...] Schopenhauer fu il *primo* ateo dichiarato e irremovibile che noi Tedeschi abbiamo avuto: è qui lo sfondo della sua inimicizia con Hegel. La non divinità dell'esistenza fu per lui qualcosa di dato [...] d'indiscutibile [...] è qui che si trova tutta la sua rettitudine: l'ateismo assoluto, onesto, è appunto il *presupposto* della sua problematica, in quanto è una vittoria finale e faticosamente conquistata della coscienza europea, in quanto è l'atto più ricco di conseguenze di una bimillenaria educazione alla verità, che nel suo momento conclusivo si proibisce la *menzogna* della fede in Dio. [...] Riguardare la natura come se essa fosse una dimostrazione della bontà e della protezione di un Dio; interpretare la storia in onore di una ragione divina [...] spiegare le proprie esperienze di vita come le hanno abbastanza a lungo spiegate uomini religiosi, come se tutto fosse [...] concepito e preordinato per amore e per la salute dell'anima: questo ha ormai *fatto il suo tempo*, ha la coscienza *contro* di sé, è per tutte le coscienze sensibili qualcosa di sconveniente, di disonesto, una menzogna, roba da donnucchiole, debolezza, viltà; grazie a questo rigore, se non altro, noi siamo appunto *buoni* Europei ed eredi del più lungo e valoroso autosuperamento dell'Europa. Mentre respingiamo in tal modo da noi l'interpretazione

cristiana, condannandone il «senso» come un'opera di falsari, ecco che subito ci si viene avvicinando [...] il quesito: *ha dunque l'esistenza in generale un senso?* — quel quesito che soltanto per essere compreso e sentito in tutta la sua profondità avrà bisogno di un paio di secoli⁷⁶.

Ciò «che resta» dopo il declino della fede cristiana, che ordina all'uomo ciò che «deve», è soltanto un «io voglio»⁷⁷. L'uomo-divenuto-senza-Dio deve dare a se stesso la propria volontà.

Io sono Zarathustra, il senzadio: dove trovo i miei pari? E sono miei pari tutti coloro i quali danno a se stessi la loro volontà e respingono ogni rassegnazione⁷⁸.

Tuttavia questo che sembra essere il *residuo* è in sostanza il *nocciolo* della fede⁷⁹. La volontà è già il «principio» della fede, giacché il credente *non* vuole se stesso. Il nichilismo europeo, il cui problema è «se esso vuole», emerse contemporaneamente alla scomparsa della fede cristiana, ma la fede cristiana era già nata, nella stessa tarda antichità, con una malattia della volontà. Chi non riesce ad esser signore di se stesso e ad affermare su di sé il proprio volere cerca appoggio e sostegno nella fede estranea nell'esistenza di un'altra volontà, che gli possa dire ciò che deve.

La fede è sempre tanto più ardentemente desiderata, tanto più urgentemente necessaria, laddove manca la volontà: la volontà infatti, come passione del comando, è il più decisivo segno di riconoscimento del dominio esercitato su se stessi e della forza. Ciò vuol dire che quanto meno uno sa comandare, tanto più cocente è l'anelito con cui desidera qualcuno che comandi, duramente comandi, un dio, un principe, una classe, un medico, un confessore, un dogma, una coscienza di partito. Da ciò forse si potrebbe concludere che tutte e due le religioni mondiali, il buddhismo e il cristianesimo, potrebbero aver avuto la loro base d'origine, e a un tempo il segreto della loro repentina diffusione, in una mostruosa *malattia della volontà*, e in verità-così è accaduto: entrambe queste religioni s'imbatterono nell'esigenza di un «tu devi» innalzata all'assurdo da una malattia della volontà, e progrediente fino alla disperazione; entrambe queste religioni furono maestre di fanatismo in epoche di snervamento della volontà, e pertanto offrirono a innumerevoli uomini un appoggio, una nuova possibilità di volere, un godimento nel volere. Il fanatismo è difatti l'unica «robustezza del volere» alla quale possano essere portati anche i deboli e gli incerti. [...] Quando un uomo giunge alla convinzione fondamentale che a lui *devono* essere impartiti ordini, diventa «credente»; inversamente, si potrebbe pensare un piacere e un'energia dell'autodeterminazione, una *libertà* del volere, in cui uno spirito prende congedo da ogni fede, da ogni desiderio di certezza, adusato come è a sapersi tenere su corde leggere e su leggere possibilità, a danzare perfino sugli abissi. Un tale spirito sarebbe *Io spirito libero per excellence*⁸⁰,

libero però anche per volere il nulla, per P«atto del nichilismo», che la fede cristiana non può volere⁸¹. «Invece di questa fede», che originariamente fu un «contrappeso» a una volontà di esistenza divenuta debole, «poniamo al di sopra di noi una forte *volontà*, che fissa una serie provvisoria di valutazioni fondamentali, come principio euristico: per vedere *fin dove* si arriva con essa. [...] In verità, anche tutta quella " fede " non era nient'altro»⁸².

Ma fintantoché la volontà divenuta per sé libera ancora non sa se vuole in generale riconoscere la propria volontà, l'uomo si trova in una problematica «condizione intermedia» e il nichilismo può avere due significati: può essere un sintomo dello snervamento della volontà di un'esistenza divenuta nulla, ma può anche essere un primo segno del rafforzamento della volontà e di un annientare voluto: un nichilismo della debolezza passiva o della forza attiva, come tutti i sintomi della decadenza⁸³. L'ambiguità di questo nichilismo ancora indeciso caratterizza il «pessimismo» romantico e il «positivismo» scientifico, che sono entrambi forme provvisorie del nichilismo «radicale». Rispetto al pessimismo romantico, il positivismo scientifico è già un passo avanti sul cammino del disinganno, con lo sguardo rivolto al nulla⁸⁴. In un primo momento, in mancanza di una nuova fede, crede all'incredulità. Come contraccollo al romanticismo è una re-azione, ma non ancora un'azione vera e propria.

Il simbolo dell'ambiguità del nichilismo è il *vento australe*, che scioglie il ghiaccio su cui ancora possiamo camminare. «Ma il ghiaccio *rompe gli esili ponti!* [...] non è oggi tutto nel *flusso* della corrente? Non sono caduti in acqua tutti gli esili ponti e i parapetti? Chi potrebbe mai *appigliarsi* ancora al "bene" e "male"?». «Guai a noi! Fortunati noi! Soffia il vento del disgelo!». E lo stesso Zarathustra è «un parapetto sulla corrente: mi acciampi chi può! Ma io non sono la vostra gruccia».

Questa ambiguità di: «fortuna» e «guai», che è il duplice senso del nostro «oggi» frantumato, è necessario che venga risolta espressamente in un senso o nell'altro.

Ah, se vi liberaste da ogni volere *a metà* e diventaste decisi alla pigrizia come all'azione!

Ah, se capiste la mia *parola*: «fate pure ciò che volete — ma siate prima di tutto di quelli che *sanno volere!*»⁸⁵.

Una nuda, pura «risolutezza» verso questo o quello, tutto o niente, caratterizza il poter-volere *in quanto tale* nella condizione intermedia del nichilismo, che in effetti vuole già, ma non sa ancora cosa.

In forza della sua risolutezza, il nichilismo progredisce sulla via già tracciata della trasvalutazione di tutti i valori finora invalsi. Questo riguarda in primo luogo la «morale», che non impone più obblighi all'esistenza dell'uomo, giacché essa stessa non ha più alcuna sanzione e di conseguenza sfocia nel nichilismo⁸⁶. Il tramonto dell'interpretazione morale del mondo costituisce, dopo lo scadimento del dogma cristiano in una morale borghese, il «grande spettacolo» riservato ai due secoli avvenire — il più problematico e forse anche il più promettente, giacché solo un nichilismo compiuto rende necessari anche «nuovi valori» in base a una rivalutazione dell'esistenza umana nel suo complesso. Con un movimento, che è più di una mera reazione, il nichilismo risoluto pone fine alla condizione intermedia del pessimismo e del positivismo europei. La «trasvalutazione dei valori» esprime un «contromovimento», «che in un

qualche futuro prenderà il posto di quel *perfetto* nichilismo, ma che lo *presuppone*, [...] che in ogni modo può rivolgersi solo a esso e venire solo da esso»⁸⁷.

Ma cosa vuole questo nichilismo risoluto, che è pieno di speranze per il fatto che vuole in generale di nuovo? Vuole dunque effettivamente qualcosa o il suo «qualcosa» è il *nulla*?

Finché ebbe valore la forza di gravità *cristiana*⁸⁸, l'uomo fu tenuto ben saldo nell'esistenza: si credeva di sapere a che scopo in generale l'uomo esistesse, per qual fine. Il dolore per l'esser-ci era spiegabile, il vuoto spaventoso, l'«*horror vacui*» sembrava colmato, «la porta si chiudeva davanti a ogni nichilismo suicida». Tutto ciò significa in effetti un'avversione per l'esistenza naturale e per i presupposti primi della vita, ma è e resta pur sempre una *volontà*, infatti: «L'uomo preferisce volere il *nulla*, piuttosto che *non volere*». «*La volontà stessa era salva*» proprio per merito dell'«ideale ascetico», il cui «tu devi» non consentiva che l'«io voglio» si liberasse. Questo era fino ad allora «l'unico senso» che fornisse una risposta sensata alla domanda: «A qual fine in generale l'uomo?»⁸⁹. Che accade dunque quando questa forza di gravità cristiana, gravante sull'esistenza dell'uomo, svanisce completamente e l'uomo nell'universo non è altro che un *accidente* momentaneo e senza senso? Alla fine non si dovette sacrificare lo stesso Dio e ogni fede e «adorare», per crudeltà verso se stessi, «la gravità, il destino, il nulla»? — ovvero il fato dell'eterno ritorno senza senso?⁹⁰ «Per il nulla sacrificare Dio — questo mistero paradossale dell'estrema crudeltà resta in serbo per la generazione che viene su proprio adesso: tutti noialtri ne sappiamo qualcosa» noi cioè, la cui esistenza non è più circoscritta e sorretta da nulla, noi che siamo gettati senza alcun sostegno nella vastità infinita del mondo, che è al contempo il *vuoto* dell'esistenza, dal momento che «da Copernico in poi l'uomo scivola dal centro verso una x!»⁹¹.

A noi sono concesse, come mai ancora a nessun uomo, prospettive in tutte le direzioni, e da nessuna parte si vede la fine. Abbiamo, perciò, il vantaggio di un sentimento di vastità immane; ma anche di immane *vuoto*: e l'inventiva di ogni uomo superiore consiste, in questo secolo, nel venire a capo di tale terribile *sentimento* del *deserto*. Il contrario di questo sentimento è l'ebbrezza. [...] Così, quest'epoca è la più ricca di risorse nell'inventare stupefacenti. Noi conosciamo tutti l'ebbrezza; come musica, come entusiasmo cieco e autoaccecantesi e adorazione per certi uomini e avvenimenti; conosciamo l'ebbrezza del tragico, cioè la crudeltà nella visione della rovina, soprattutto quando è il più nobile che perisce; conosciamo tipi più innocui di ebbrezza, il lavoro senza riflessione, l'immolarsi come strumento di una scienza o di un partito politico o di affaristi; un certo sciocco fanatismo, un certo inevitabile aggirarsi entro una cerchia minima possiedono già forze inebrianti. Vi è anche una certa modestia, che diventa eccentrica e che, di nuovo, fa sentire in modo voluttuoso il sentimento medesimo del vuoto: anzi un godimento per l'eterna vacuità di tutte le cose, un misticismo della fede nel nulla e un immolarsi per questa fede. [...] Come registriamo, e per così dire teniamo la contabilità dei nostri piccoli piaceri; come se, *sommando* i molti piccoli piaceri, potessimo raggiungere un contrappeso per quel vuoto, un riempimento di quel vuoto: come ci

E può dunque sembrare che l'uomo abbia già colmato il vuoto dell'esistenza con questa «mistica del nulla», inebriandosi di destino, lavoro e politica⁹³. *Invece di credere in Dio si crede provvisoriamente nel nulla.*

Nietzsche, proprio come Kierkegaard, non soggiace affatto però a questa apparenza divina del nichilismo⁹⁴, al cospetto del cui nulla tutto diviene indifferente; entrambi si immerseero cioè nel nulla temporale, ma in modo tale da volere in esso l'essere dell'eternità ovvero ciò che sempre è, mediante il quale il tempo viene superato. Anche la dottrina dell'eterno ritorno è pensata come la forma estrema del nichilismo e del suo autosuperamento. Solo con essa Nietzsche trae le estreme conseguenze dalla cognizione della morte di Dio e della libertà per la morte in cui l'uomo si trova. Il nichilismo occupa perciò nel sistema una posizione intermedia, in ragione della sua origine e del suo futuro, che sono rispettivamente la morte di Dio e la rinascita di una visione dionisiaca del mondo. Sulla base di questo ambiguo duplice-significato, derivante dal declino di ogni «tu devi» e dal nascere di una nuova volontà, in esso si riassume il problema della «modernità» che «non sa che partito prendere». La sintomatologia della decadenza, che costituisce dà un punto di vista psicologico il capolavoro di Nietzsche, distingue immediatamente le manifestazioni della modernità secondo la misura di una «vita» che sale o scende. La vita stessa viene intesa però da Nietzsche come universale «volontà» di potenza, e così la distinzione principale dei fenomeni della vita in base a forza o debolezza riguarda la forza e la debolezza del volere che ha il suo fondamento nella vita, volere che, nella condizione intermedia del nichilismo, ha possibilità ancora indecise, che premono però verso una decisione.

In base a questa posizione del nichilismo nel sistema l'annuncio che *Dio è morto* è in relazione anche con quello, completamente diverso, che *tutto ritorna*. Nello *Zarathustra* si fa più volte cenno al nesso tra l'empietà e la volontà dell'eterno ritorno, e uno degli abbozzi per una prosecuzione dell'opera, peraltro mai realizzata inizia proprio con una cerimonia di ringraziamento, che è insieme una cerimonia funebre per il Dio morto, e si conclude con la dottrina dell'eterno ritorno. Dopo la liberazione dell'uomo dall'occhio indiscreto del Dio cristiano, il baratro della luce, l'occhio puro del cielo, che è un'eternità che ritorna sempre uguale, vede, attraverso i tetti distrutti delle chiese, fin nei sepolcri di Dio.

Sacrificare Dio per il nulla è invero il mistero paradossale della generazione che proprio ora sta venendo su; ma chi si è sforzato di pensare il pessimismo del secolo XIX, al di là del bene e del male, fin nelle profondità del nichilismo, e di «liberarlo in tal modo dalla ristrettezza e dall'ingenuità per metà cristiana e metà tedesca», ha forse

dell'uomo più tracotante, più pieno di vita e più affermatore del mondo, il quale non soltanto ha imparato a rassegnarsi e a sopportare ciò che è stato e che è, ma vuole riavere, per tutta l'eternità, tutto questo, *così come esso è stato ed è*, gridando insaziabilmente: *da capo* non soltanto a se stesso, ma all'intero dramma e spettacolo, e non soltanto a uno spettacolo, ma -fondamentalmente a colui che proprio di questo spettacolo ha bisogno — e lo rende necessario: poiché egli ha sempre di nuovo bisogno di se stesso — e si rende necessario. Come? E non sarebbe questo — *circulus vitiosus deus?*⁹⁵

Ma lo spettacolo è reso necessario da Dioniso, dio filosofo, di cui Nietzsche si considerò interprete, a sua volta interpretato, quando si chiuse il circolo del suo pensiero e del suo volere. «Lo stesso Zarathustra è invero solo un vecchio ateo»: non crede né a vecchi né a nuovi dèi. «Zarathustra dice sì che *crederebbe* —; ma Zarathustra non *crederà*...»⁹⁶. Lo si capisce bene, nel senso cioè che solo l'epifania di Dioniso insegna all'irreligiosità di Zarathustra a credere. Allo stesso Nietzsche, «nel quale l'istinto religioso, vale a dire *plasmatore* di dèi, era vivo talvolta nel momento meno opportuno», si è rivelato il divino.

In quegli attimi senza tempo che precipitano nella vita come se cadessero dalla luna, nei quali assolutamente non si sa più quanti anni si sono già compiuti e per quanto ancora si sarà giovani... io non dubiterei del fatto che ci siano molte specie di dèi⁹⁷.

Nella «festa dell'asino» dello *Zarathustra* si dice infine che l'assassino di Dio non è colpevole solo della morte di Dio, ma anche del fatto che Dio risorga in una figura nuova; infatti presso gli dèi la morte non è che un «pregiudizio»; essi cambiano pelle, ma non muoiono, e non si può mai prevedere «quanti nuovi dèi siano ancora possibili», sebbene siano già trascorsi due millenni — «e nessun nuovo dio!». Il papa a riposo adora, sotto forma di un asino, Dioniso, il dio risorto⁹⁸. Questo asino nella sua nascosta, dionisiaca saggezza, non dice mai no, bensì sempre e solo sì^[2]. L'uomo più brutto dà da bere all'asino del vino, giacché Dioniso è un dio vignaiolo, e tutte le figure si allontanano da Zarathustra e si raccolgono festosamente attorno all'asino divino, che è da sempre un simbolo della forza generatrice e della voluttà. Il viandante, l'ombra, il profeta del nichilismo e tutti gli uomini superiori adorano l'asino benedicente; giacché la loro volontà superiore di nulla è redenta — nell'asino che dice di sì — nel tipo supremo dell'essere che vuole se stesso. Zarathustra, «il più devoto dei senzadio», si trasforma in Zarathustra-Dioniso, nel cui nome Nietzsche compie l'ultima trasmutazione, dal principio eroico dell'«io voglio» al principio divino dell'«io sono». Questo principio è divino perché per suo tramite diventa facile ciò che prima era difficile. «Gli dèi " che vivono facilmente ": è questo il più alto abbellimento di cui si sia giovato il mondo. E ciò col sentimento di quanto è difficile la nostra vita»⁹⁹.

b) « Meriggio ed eternità » ovvero la profezia dell'eterno ritorno

Nietzsche si definisce maestro dell'eterno ritorno e considera questa sua «dottrina» quale proprio «destino». L'elemento determinante che ci consente di dare una risposta al quesito sul senso filosofico di questa dottrina è il contesto nel quale essa viene collocata. Ogni volta che si è cercato seriamente di interpretarla, si è sempre fatto riferimento al «*sovra-uomo*» o alla «*volontà di potenza*», per dimostrare la sua conciliabilità o inconciliabilità con l'uno o con l'altra¹⁰⁰. La dottrina del sovra-uomo è il presupposto della dottrina dell'eterno ritorno, giacché soltanto l'uomo che ha superato se stesso può anche volere l'eterno ritorno di tutto ciò che è, e i progetti per la *Volontà di potenza* presuppongono a loro volta la dottrina di Zarathustra. Proprio gli ultimi piani per la *Volontà di potenza*¹⁰¹ dimostrano che anche per quest'opera la dottrina dell'eterno ritorno sarebbe rimasta la soluzione definitiva, propriamente del problema del nichilismo, che scaturisce a sua volta dalla morte di Dio. Il superamento del nichilismo, ad opera dell'uomo che supera se stesso, è la condizione della profezia dell'eterno ritorno, e la filosofia di Nietzsche non va in linea di principio oltre questa. La volontà del sovra-uomo e dell'eterno ritorno è l'«ultima volontà» di Nietzsche, il suo «ultimo pensiero», nel quale si riassume sistematicamente la totalità del suo esperimento.

A causa di questo nesso sostanziale tra eterno ritorno e nichilismo, la dottrina di Nietzsche presenta un doppio volto: essa è l'«autosuperamento del nichilismo», in cui il «superante» e il «superato» sono una cosa sola¹⁰². Zarathustra supera «se stesso», vale a dire la volontà di nulla, divenuta libera, e il disgusto per l'uomo come è stato fino ad ora, per la volontà di un'esistenza che sempre ritorna nella totalità di tutto ciò che è.

La «profezia» dell'eterno ritorno fa tutt'uno con quella totalmente diversa del nichilismo, proprio come la «duplice volontà» di Zarathustra, il «doppio sguardo» dionisiaco sul mondo e il «doppio mondo» dionisiaco stesso sono *un'unica volontà, un unico sguardo e un unico mondo*¹⁰³.

Quale unico *movimento* la volontà dell'eterno ritorno è tuttavia duplice per il fatto che converte il proprio progresso verso il nulla in un regresso verso l'essere che eternamente ritorna, riprendendo al culmine della modernità *anticristiana*, l'antica visione del mondo.

1. Il rovesciamento della volontà di nulla nel volere l'eterno ritorno

Ora il mondo ride, l'orribile cortina si squarciò
e vennero le nozze per luce e tenebra.

Nietzsche definisce la propria dottrina come la «forma estrema di nichilismo» e al contempo come l'«autosuperamento» di quest'ultimo, giacché vuole riconoscere proprio l'insensatezza di un'esistenza che ritorna senza scopo. «Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza scopo e senza senso, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: "*l'eterno ritorno*". È questa la forma *estrema* del nichilismo: il nulla (la "mancanza di senso") eterno!»¹⁰⁴. Ma quale forma estrema del nichilismo è già anche la sua «crisi» e, all'apice del suo compimento, il nichilismo si rovescia nella dottrina opposta dell'eterno ritorno¹⁰⁵. «Coloro che si sono rovesciati» insegnano l'eterno ritorno¹⁰⁶. La fede nell'eterno ritorno dà all'esistenza dell'uomo «il nuovo centro di gravità», dopo che essa aveva perduto, con la perdita della fede cristiana, il vecchio; l'eterno ritorno, come la fede cristiana, è un «contrappeso» alla volontà di nulla. L'«uomo redentore, dell'epoca futura» non è perciò soltanto il vincitore di Dio, bensì anche il vincitore del nulla, giacché questo nulla è esso stesso l'espressione conseguente del successo dell'ateismo.

Quest'uomo dell'avvenire, che ci redimerà tanto dall'ideale perduralo sinora, quanto da ciò *che dovette germogliare da esso*, dal grande disgusto, dalla volontà del nulla, dal nichilismo, questo rintocco di campane del mezzodì e della grande decisione, il quale nuovamente idi-anca la volontà, restituisce alla terra la sua meta e all'uomo la sua speranza, questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di Dio e del nulla — *dovrà un giorno venire...*¹⁰⁷.

Lo «scopo» della terra è tuttavia «la mancanza di scopo in sé» del suo movimento circolare, così come lo scopo dell'ultima metamorfosi è la libertà da tutti i fini e gli scopi, da ogni «volontà-di». A questo rimanda già il primo aforisma della Gaia scienza, e alla fine del IV libro Nietzsche accenna per la prima volta alla sua dottrina, con il titolo: *Il peso più grande*.

Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione — e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!». Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: «Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina?». Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggerito?¹⁰⁸

L'aforisma che segue ha per titolo *Incipit tragoedia* e rimanda a Zarathustra. Parimenti in *Ecce homo* il rovesciamento viene definito come il problema «psicologico» che sta a fondamento del tipo Zarathustra: la produzione di un estremo «da un estremo *no* e di una suprema *spensieratezza* da un'abissale *malinconia*¹⁰⁹. Per mezzo del dire-di-sì dionisiaco diviene facile tutto ciò che prima era difficile, giacché esso libera dal fardello dell'esser-ci toccato in sorte. Per questo rovesciamento tuttavia è necessario anzitutto l'ulteriore sviluppo dei diversi tipi di «pessimismo» diffuso: la brama del «*diverso*», del *no* a metà e del mero nulla¹¹⁰. Il *nichilista radicale*¹¹¹ cerca al contrario «di non volere avere altro» che ciò che è, già è stato e anche di nuovo sarà.

Zarathustra diviene poco a poco più infelice e più felice, e solo quando lo raggiunge l'estrema distretta egli conquista anche la sua estrema felicità: la *necessità*[3]. Impara infine ad «amare il suo abisso». «Vetta e abisso» diventano per lui tutt'uno. Infatti: «Dove vengono le montagne più alte? chiedevo in passato. E allora imparai che esse vengono dal mare. Questa testimonianza sta scritta nelle loro rocce e nelle pareti delle loro cime. Dall'abisso più fondo, la vetta più alta deve giungere alla sua altezza»¹¹². Zarathustra percorre questo cammino verso l'ultima grandezza, per raggiunger la quale ogni scala è insufficiente e alla quale l'uomo come tale può giungere solo se sale oltre se stesso. E quando infine porta in superficie il suo pensiero «più abissale» e si trasforma, da uno che dice di no, in un sostenitore della circolarità dell'esistenza, dice: «parla il mio abisso», vale a dire: nell'esistenza insieme alla perorazione della vita si esprime anche il nichilismo. Con ciò Zarathustra ha «rovesciato alla luce» la sua «estrema profondità»¹¹³, in altri termini: nichilismo ed eterno ritorno si condizionano reciprocamente come sì e no, come luce e tenebra. Prima d'intraprendere quest'ultimo viaggio verso l'estrema solitudine, Zarathustra scende ancora una volta «più in basso che mai», fin negli «abissi più cupi», dove l'«estremo pericolo» si trasforma nel suo «ultimo rifugio»¹¹⁴.

Così, come nella metafora di Zarathustra l'eterno ritorno si presenta quale nichilismo rovesciato, anche nell'esistenza stessa di Nietzsche la smania di *autoeternizzarsi* è, in modo rovesciato, tutt'uno con la tentazione di *autoannientarsi*. La stessa volontà di eternizzare è quindi ambigua: può derivare dalla gratitudine per l'esistenza, ma può anche essere la volontà tirannica e vendicativa di chi dispera dell'esistenza.

La volontà di *eternizzare* esige [...] una doppia interpretazione, l'uò scaturire da gratitudine e amore: un'arte che abbia questa orinine sarà sempre un'arte di apoteosi, ditirambica, forse, con Rubens; beatamente beffarda, con Hafis; piena di chiarezza e di indulgenza, con Goethe; un'arte che diffonde un omerico chiarore di luce e di gloria su tutte le cose (in questo caso, parlo di arte *apollinea*). Ma può anche essere quella volontà tirannica di un uomo straziato dal dolore, in lotta, martoriato, che vorrebbe imprimere in quello che è più legato alla sua persona, alla sua singolarità, in quel che è più intimo in lui, nella caratteristica idiosincrasia del suo dolore, il sigillo di una legge vincolante e di una forza coattiva, e che prende, per così dire, vendetta di tutte le cose, incidendo,

incastrando a viva forza, marchiando a fuoco in esse la sua immagine, l'immagine della sua tortura. Quest'ultimo è il *pessimismo romantico* nella sua forma più significativa, sia come schopenhaueriana filosofia del volere, sia come musica wagneriana: il pessimismo romantico, l'ultimo *grande* avvenimento nel destino della nostra cultura. (Che ci *possa* essere poi anche un pessimismo classico — questo presentimento e questa vinone appartengono a me, in quanto sono indissolubili da me, sono il mio *proprium* e *ispissimum*: [...] il pessimismo *dionisiaco*.)¹¹⁵

Con questa sua «invenzione», Nietzsche-Zarathustra, nel capitolo decisivo intitolato *La visione e l'enigma*, non uccide soltanto la «sofferenza», la «compassione» e la «vertigine in prossimità degli abissi»¹¹⁶, ma anche la morte. Nel suo scoramento per il fardello dell'esistenza portato verso l'alto, egli acquista coraggio e, dopo la guarigione dalla malattia mortale, dice «*alla morte*»: «Questo fu la vita? Orsù! Daccapo!» e sempre daccapo¹¹⁷. La volontà dell'eterno ritorno di ogni esistenza è dunque mi «autosuperamento del nichilismo», giacché per suo mezzo l'uomo supera l'idea di ciò che è ultimo: l'autoannientamento, «l'atto del nichilismo». Questo abisso e questa profondità fanno dell'eterno ritorno l'«idea più abissale», con la quale Zarathustra vince una volta per tutte la volontà di nulla. E dal momento che Zarathustra ha già rovesciato, portandola alla luce, la sua estrema profondità ¹¹⁸, ora può portare la luce anche nel mondo delle tenebre¹¹⁹. Per lo stesso Nietzsche — nella «lingua dell'uomo» — il tramonto di Zarathustra non significa tuttavia un'ascesa verso un nuovo mattino, bensì un «sole al tramonto sull'ultima catastrofe»¹²⁰ e una «testa di Medusa» per la quale tutti i tratti del mondo si irrigidiscono in una «agonia raggelata»¹²¹.

In effetti in questo contesto la morte di Dio, dalla quale scaturisce il nichilismo, è per il profeta del nichilismo «il pericolo più grande» e l'«evento più orrendo», ma per la profezia di Zarathustra è l'evento «più promettente» e la «causa del più grande coraggio»; infatti nel coraggio per il nulla si compie il nichilismo e si supera infine nell'audacia del sovr'uomo, a partire dal quale Nietzsche insegna l'eterno ritorno¹²². Nella *Volontà di potenza* questo rovesciamento viene infatti espressamente designato come il movimento peculiare del filosofare nietzscheano.

Una *filosofia sperimentale*, come quella che io vivo, anticipa a mo' di prova anche le possibilità del nichilismo sistematico, senza che sia perciò detto che essa si fermi a un «no», a una negazione, a una volontà di «no». Essa vuole anzi giungere, attraverso un tale cammino, al suo opposto — a un'*affermazione dionisiaca* del mondo così com'è, senza detrarre, eccepire o trascegliere, vuole il circolo eterno: le stesse cose, la stessa logica e illogicità dei nodi. Lo stato più alto che - un filosofo possa raggiungere è la posizione dionisiaca verso l'esistenza: la mia formula per ciò è *amor fati*¹²³.

Con questa formula della volontà dell'eterno ritorno Nietzsche designa anche il principio della sua «trasvalutazione di tutti i valori», che a loro volta derivano da quella prima trasvalutazione che il cristianesimo operò sull'antichità, quando si ammalò la volontà di esistere di quest'ultima. Al

«sentimento paralizzante della dissoluzione universale» Nietzsche contrappose la dottrina dell'eterno ritorno. Insomma: «posizioni estreme», come il nichilismo europeo pensato fino alle sue ultime conseguenze, «non vengono sostituite da posizioni più moderate, bensì da posizioni ancora più estreme, ma *rovesciate*».

Il problema di questo nesso essenziale tra nichilismo e ritorno verrà dimostrato (nel § 2), nei dettagli della sua problematica, a partire da un'analisi delle parabole di Zarathustra. Ci proponiamo inoltre di mostrare (nel § 3) come la volontà dell'eterno ritorno, scaturita dalla volontà del nulla, tenga unito ciò che altrimenti cadrebbe in pezzi. Infatti l'idea dell'eterno ritorno insegna un nuovo fine dell'esistenza umana, al di là di se stessa, una volontà di autoeternizzazione; ma insegna anche l'esatto contrario: un ruotare in se stesso, privo di sé e privo di scopo, del mondo naturale, che include anche la vita umana. Il senso cosmico si contrappone a quello antropologico, cosicché l'uno diviene il contro-senso dell'altro.

2. *L'eterno ritorno nella parabola di Zarathustra*

Lo *Zarathustra* occupa nell'opera sia letteraria che filosofica di Nietzsche una posizione particolare, non perché in qualche modo ne sia fuori, ma perché contiene, sotto forma di un sistema ben meditato di allegorie¹²⁴, tutta la filosofia di Nietzsche. Anche gli appunti inediti per la «trasvalutazione di tutti i valori», pubblicati postumi con il titolo di *Volontà di potenza*, non contengono in sostanza niente di nuovo. Il concetto fondamentale dello *Zarathustra* — l'eterno ritorno dell'identico — è già il principio della trasvalutazione di tutti i valori, giacché rovescia il nichilismo. Lo *Zarathustra* è l'unica «opera» a suo modo compiuta — ognuna delle sue parti è un'«opera-di-dieci-giorni» — e insieme il «vestibolo» inevitabile per l'incompiuta trasvalutazione di tutti i valori, la cui prima parte è costituita dall'*Anticristo* e nella quale le «tavole antiche e nuove» dello *Zarathustra*, che sono spezzate e scritte solo a metà, sono esposte in modo non simbolico. Lo *Zarathustra* è, come testimonia lo stesso Nietzsche, la legittimazione di tutto ciò che egli ha vissuto, realizzato e sofferto, il suo «testamento», che contiene con la massima precisione un'immagine del suo essere — «come è, non appena mi libero di tutto il mio fardello»¹²⁵. Nietzsche riteneva possibile che prima o poi sarebbero state create «vere e proprie cattedre» per l'interpretazione dello *Zarathustra*.

E ora racconterò la storia dello *Zarathustra*. La concezione fondamentale dell'opera, il *pensiero dell'eterno ritorno*, la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta —, è dell'agosto 1881; è annotato su di un foglio, in fondo al quale è scritto: «6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo». Camminavo in quel giorno lungo il lago di

Silvapiana attraverso i boschi; presso una possente roccia che si levava in figura di piramide, vicino a Surlei, mi arrestai. Ed ecco giunse a me quel pensiero¹²⁶.

Un primo progetto dello *Zarathustra* recava infatti il titolo di *Meriggio ed eternità*, titolo che poi, secondo progetti posteriori, doveva essere riservato alla terza e quarta parte dello *Zarathustra*, per essere infine inserito negli ultimi progetti della *Volontà di potenza*¹²⁷. Il sottotitolo di *Meriggio ed eternità* suona quasi sempre: *Progetto di un nuovo modo di vivere*. Grazie a questo «progetto — vale a dire dalla moderna condizione dell'«esser-gettati» — Nietzsche sapeva di essere «rinato» dalla malattia mortale a una vita che vuole eternamente se stessa e a un «nuovo modo di morire»¹²⁸. «Il sole della conoscenza è di nuovo al mezzogiorno: e il serpente dell'eternità sta arrotolato alla sua luce». «Con questo libro sono entrato in un nuovo "anello" — d'ora in avanti sarò certo annoverato in Germania tra i folli¹²⁹. Lo *Zarathustra* è per lui il «compimento» dello spirito libero¹³⁰, e le opere che immediatamente seguono, *Al di là del bene e del male* e *La genealogia della morale*, sono «una specie di glossario provvisorio, nel quale prima o poi capitano e vengono chiamate per nome [...] le più importanti innovazioni concettuali e di valore di quel libro». Analogamente però anche la prima fase della trasvalutazione di tutti i valori, l'*Anticristo*, viene definito nella prefazione come un libro per coloro che comprendono lo *Zarathustra* e lo stesso *Zarathustra* come un'opera di «difficile lettura»¹³¹, per la cui comprensione è necessario stare «con un piede *al di là* della vita»¹³². «Non ho scritto niente di più serio e di più sereno; io spero di cuore che *questo* colore — che non ha mai bisogno di essere un colore misto — si trasformi sempre più nel mio colore- "naturale"»¹³³. In *Ecce homo* Nietzsche allude infine ripetutamente in tono entusiastico all'importanza dello *Zarathustra*¹³⁴, affermando che anche *Ecce homo* non contiene neanche una parola «che io non avessi già detto cinque anni prima per bocca di Zarathustra». Alla valutazione dello *Zarathustra* nella visione retrospettiva di *Ecce homo* fanno eco numerose dichiarazioni epistolari contemporanee alla composizione del libro, nelle quali si dice che esso è un «quinto Vangelo»: una «immane sintesi». Nietzsche, che non aveva ancora mai navigato su un tale mare con tali vele, con lo *Zarathustra* aveva dato forma per la prima volta ai suoi «pensieri più importanti» e forse anche a se stessi¹³⁵. Sarebbe invece una fatica vana cercare di dare agli appunti, di periodi molto diversi, apparsi con il titolo di *Volontà di potenza*, una forma che faccia di essi un'opera compiuta.

Alla posizione dello *Zarathustra* — caratterizzata dall'idea dell'eterno ritorno — nel complesso della filosofia di Nietzsche corrisponde la forma particolare del discorso filosofico che si esprime simbolicamente¹³⁶. Per non essere soltanto un discorso figurato, che — in un simbolo ricercato — sta per qualcos'altro e dunque parla solo «per così dire», il discorso del simbolo deve essere identico a ciò che esprime, vale a dire all'essere.

La involontarietà dell'immagine, del simbolo è il fatto più strano; non si ha più alcun concetto; ciò che è immagine, o simbolo, tutto si offre come espressione più vicina, più giusta, più semplice. Sembra veramente, per ricordare una parola di Zarathustra, come se le cose stesse si avvicinassero e si offrissero come simbolo (— «qui tutte le cose accorrono carezzevoli al tuo discorso e ti lusingano: perché vogliono galopparti sulla schiena. Su ogni simbolo qui tu galoppi verso ogni verità. Qui ti si dischiudono tutte le parole dell'essere, balzando dagli scrigni che le contengono; l'essere tutto vuol qui diventare parola —»). Questa è la *mia* esperienza della ispirazione¹³⁷.

Se però l'essere stesso, in tutto ciò che è, vuole diventare parola, allora anche ciò che è il «più quotidiano» parla di «cose inaudite» e il carattere simbolico del discorso verrebbe ad essere fondato sul fatto che Nietzsche, quale iniziato del «modo supremo dell'essere», è diventato identico a questo essere stesso. L'ispirato esser-vero del discorso nella casualità necessaria del simbolo rimanda alla verità problematica del rapporto di Nietzsche con un essere divino. Solo quando il modo supremo dell'essere, il dio Dioniso, parla per bocca di Nietzsche, che è il suo interprete, anche la verità dell'essere parla attraverso la parabola di Nietzsche. Ma come si può discernere se Nietzsche era la *persona* di un dio — ovvero l'«attore del suo proprio ideale»?¹³⁸ I discorsi di Zarathustra contengono, accanto, ai simboli più immediati, carichi di originalità poetica, i traslati, le allegorie e i manierismi più ricercati¹³⁹. E non appena lo abbandona la forza «ricompositrice» della poesia che trasforma tutto in simbolo e Nietzsche vuole fondare la sua dottrina, ciò che prima sembrava suprema necessità torna a essere «frammento» e «caso». Nel simbolo metafisico dell'eterno ritorno l'unità si scinde in una duplice equazione, in direzione dell'uomo e in direzione del mondo. Il *problema* della dottrina del ritorno è tuttavia l'*unità* di questa *scissione* tra la volontà umana orientata verso uno scopo e il movimento circolare senza scopo del mondo.

Ciò che deve anzitutto colpire nella concezione di fondo dello *Zarathustra* — l'idea dell'eterno ritorno — è il modo angosciosamente sgomento e misteriosamente riservato in cui lettere e annotazioni nietzscheane parlano dell'affiorare della «sua» idea¹⁴⁰. Questa idea in un primo momento non è pensata, ma è una estatica «esperienza di pensiero», il cui peso, significato e portata vengono poi presi in esame, sviluppati e fondati in numerosi tentativi. Nietzsche fa iniziare da questo momento la sua «grande salute»¹⁴¹, che nella pienezza dell'essere gioca con tutto, cosicché con questo gioco comincia l'«autentica serietà», viene posto l'«autentico interrogativo» e il «destino dell'anima ha la sua svolta». Quando Möbius[4], nella sua *Patografia*, fa risalire i primi sintomi della follia di Nietzsche al periodo di composizione dello *Zarathustra*, contraddice solo apparentemente la spiegazione dello stesso Nietzsche; giacché con l'idea dell'eterno ritorno egli è effettivamente «al di là di uomo e tempo», lontano estaticamente da se stesso.

L'idea dell'eterno ritorno è la «crisi» del nichilismo. In essa si decide se in generale l'uomo voglia ancora esser-ci. Per caratterizzare l'epoca in cui

l'idea dell'eterno ritorno pone tutto «in movimento», viene continuamente ripetuto: «È tempo» e cioè «*tempo supremo*». Questo tempo supremo ha un doppio significato, come l'idea del ritorno, in quanto rappresenta l'autosuperamento del nichilismo. Quando è tempo supremo si ode tanto il grido d'aiuto del pastore e di tutti gli altri uomini superiori che disperano dell'esistenza, quanto il «rintocco del grande mezzogiorno» e della mezzanotte¹⁴² che, quale indicazione temporale di una suprema perfezione¹⁴³, risuona già nel *Viandante* e porta poi la redenzione dal nichilismo compiuto. In tale duplice significato l'ora del tempo supremo è anche un'«ora senza voce», vale a dire l'ora della muta disperazione¹⁴⁴ o della muta beatitudine¹⁴⁵. Nel momento decisivo, critico, del grande meriggio — dopo il provvisorio meriggio della filosofia del mattino — c'è una tregua del tempo. Come momento di una decisione unica e per sempre questo *attimo* è *eternità*¹⁴⁶. Per questo motivo «meriggio ed eternità» è il tempo peculiare, e anche l'appellativo sempre ricorrente dell'idea dell'eterno ritorno. L'annuncio di meriggio ed eternità con l'espressione: «è tempo» ha luogo per la prima volta nel capitolo *Di grandi eventi*. Questa narrazione del viaggio sovra-umano di Zarathustra agli inferi è la prosecuzione di un aforisma di *Umano, troppo umano*, intitolato *Il viaggio nell'Ade*. In effetti all'inizio non è che l'«ombra» di Zarathustra a varcare la «soglia degli inferi» dirigendosi verso il cuore della terra. Nel buio cuore della terra, dove si può vedere il nulla come profondità vulcanica in eruzione, Zarathustra discorre col cane di fuoco¹⁴⁷ e dice: la terra ha una pelle, questa pelle ha malattie, una di queste malattie si chiama «uomo» e un'altra «cane di fuoco». Il senso di questo «arcano» è il seguente: la malattia uomo, che è una malattia mortale, non sarà ancora in via di guarigione verso una grande salute fintantoché la sua origine e il suo centro, nel quale latra il «cane del profondo», continueranno a trarre il proprio nutrimento in misura eccessiva dalla «superficie della terra». Una tale profondità superficiale non è soltanto il pessimismo che non vuole più nulla, ma anche l'ottimismo politico e rivoluzionario, che sono entrambi infedeli alla terra. Il cane degli inferi è tutt'al più un «ventriloquo» della terra, come i difensori del «retromondo»¹⁴⁸.

Un altro cane di fuoco parla veramente dal cuore della terra ed è quello che sa che il cuore senza luce della terra, come l'occhio notturno della vita¹⁴⁹, è in realtà d'oro chiaro, ridente, giacché la profondità dell'abisso e l'altezza della luce nella totalità dell'essere come d'altronde ombra e luce sulla superficie della terra — sono un'unica e medesima «luce-abisso»¹⁵⁰. Ma perché, «verso mezzogiorno», il fantasma, che è l'«ombra» di Zarathustra, gridava: «è tempo» cioè tempo «supremo»? Per che cosa è dunque tempo supremo se non per il compimento, e con ciò per il superamento, del nichilismo in un'«ora senza voce», che è il tempo degli eventi veramente grandi e non solo clamorosi? In esso *scoppia* veramente la malattia uomo, ma contemporaneamente approda anche alla guarigione

in una grande salute.

Un «indovino», nel capitolo seguente, spiega la malattia dell'esser uomo come nichilismo. La sua fede nell'incredulità insegna: tutto è vuoto, tutto è uguale, per l'uomo attuale non c'è più futuro.

Sì, noi abbiamo raccolto la mèsse: ma perché tutti i frutti ci si abbrunirono e marcirono tra le mani? Che cosa cadde giù dall'invida luna, la scorsa notte?

Tutto il lavoro fatto è vano, il nostro vino è diventato veleno, un occhio malvagio riarse e ingiallì i nostri campi e cuori.

Tutti diventammo aridi; e se il fuoco piove su di noi, ci ridurremo in polvere, come la cenere: — anzi abbiamo stancato persino il fuoco.

Tutte le sorgenti sono esaurite per noi, e anche il mare si è ritratto. Ogni fondo vuole spalancarsi, ma il baratro non vuole inghiottire!

«Ah! dov'è ancora un mare in cui si possa annegare»: così risuona il nostro lamento ripetendosi su bassure paludose¹⁵¹.

Il mare, nel quale il nichilismo può annegare, è il mare delle «forze che infuriano e fluiscono in se stesse», il doppio mondo dionisiaco dell'eterno ritorno dell'identico, cui corrisponde l'anima di Zarathustra, che viene definito analogamente un «mare» nel quale deve annegare il disprezzo di sé dell'uomo. La profezia di colui che dice: «tutto è uguale, niente vai la pena, il mondo è senza senso, il sapere strangola», «non serve cercare, non ci sono più nemmeno isole beate», colpisce Zarathustra al punto che, contristato, non mangia e non beve per tre giorni e perde la parola — finché l'abisso gli parla di nuovo, tutt'uno col messaggio rovesciato dell'eterno ritorno. Zarathustra cade in un sonno profondo e racconta poi un sogno che è un'enigmatica profezia della sua liberazione dalla malattia mortale.

Ho sognato di aver rinunciato in tutto e per tutto alla vita. Ero diventato un guardiano notturno e di sepolcri, lassù, sulla montana rocca solitaria della morte.

E là ero il custode delle sue bare: le volte cupe erano piene di questi trofei. Da bare vitree sentivo su di me lo sguardo della vita vinta.

Respiravo l'odore di eternità fatta polvere: la mia anima giaceva intorpidita e fatta polvere. E chi mai lassù avrebbe potuto far respirare l'anima!

Lucore di mezzanotte era sempre intorno a me, la solitudine mi si era accovacciata accanto; e, per terzo, un rantolante silenzio di morte, il peggiore di tutta la compagnia.

Chiavi portavo con me, le più rugginose delle chiavi; e con esse potevo aprire la più stridula delle porte.

Simile al gracchiare maligno di cornacchie, echeggiava quel rumore nei lunghi androni, quando i battenti della porta si aprivano: come un uccello che non voleva essere svegliato, starnazzava ostilmente.

Ma ancor più spaventoso, da strangolare il cuore, era, quando tutto taceva intorno e si faceva silenzioso, e io stavo seduto solo, in mezzo a quel silenzio di perfidia.

Così per me se ne andava il tempo, lento e sgusciarne; se v'era ancora, il tempo: io non lo so! Ma, infine, accadde ciò che mi fece svegliare¹⁵².

Un vento muggiarne spalancò la porta e gettò dentro una bara nera, che si spaccò e con una risata spaventosa vomitò mille smorfie. Chi portò

la sua cenere sul monte? Un discepolo interpretò a Zarathustra il sogno. Egli stesso sarebbe colui che, come assertore della circolarità della vita, spalanca anche la porta della rocca della morte.

E ora dai feretri scroscerà sempre riso di fanciulli; ora un vento gagliardo verrà sempre vittorioso su ogni stanchezza mortale: di ciò tu sei per noi garanzia e profeta!

In verità, *tu hai sognato proprio di loro*, dei tuoi nemici: e questo fu il tuo sogno più terribile!

Ma, come tu ti sei risvegliato lasciandoli e tornando in te stesso, così anche loro debbono risvegliarsi lasciando se stessi e tornando — in te!¹⁵³

Zarathustra scruta il volto di colui che ha interpretato il sogno e scuote il capo. Questo significa forse che il discepolo ha dato una falsa interpretazione?¹⁵⁴ O forse Zarathustra si meraviglia solo della sua saggezza così precoce? La risposta scaturisce dalla domanda stessa di Zarathustra: «Chi porta la sua cenere sul monte?». Come viandante Zarathustra portò sul monte la sua stessa cenere, quale residuo bruciato della sua prima liberazione, per portare ora, dopo l'ultima trasformazione in fanciullo, all'opposto il suo «fuoco nelle valli»¹⁵⁵; e solo allora si ritirò il fantasma della predica retromondana della morte¹⁵⁶. *Prima* di questa redenzione per mezzo dell'autosuperamento del nichilismo, Zarathustra si trova ancora non-trasmutato tra la verità nichilistica e quella dionisiaca, e ciò che scaturisce dalle bare della morte quindi non è ancora il riso liberato di chi si risveglia di nuovo fanciullo, ma solo la risata di ghigni-di-fanciullo. In sé l'interpretazione del discepolo non è dunque falsa, ma intempestiva, giacché l'enigma del sogno della rocca della morte non ha ancora la «visione» dell'eterno ritorno. Al profeta del nichilismo deve essere ancora mostrato il mare nel quale possa annegare.

Il capitolo seguente si occupa *Della redenzione* verso l'innocenza infantile dell'esser-ci umano nella totalità di quell'essente che è il mondo. Zarathustra vuole «ricomporre» e «unificare» poeticamente ciò che finora nell'essere umano non era che frammento e orrida casualità. Vuole redimere l'uomo dal caso e dalla «punizione» esistenza, mediante il riconoscimento che nella stessa casualità domina la necessità e che l'esistenza in quanto tale è sia senza scopo che in se stessa innocente¹⁵⁷. Certo questa redenzione si può comprendere solo dopo aver decifrato la «visione» di Zarathustra, che è la profezia dell'eterno ritorno e del nichilismo. Essa si prepara nell'«ora senza voce», con la quale si chiude la seconda parte dello *Zarathustra*. In quest'ora senza voce viene preteso da Zarathustra un sacrificio, cui egli è riluttante; quest'ora è l'incompiuto Getsemani di Nietzsche.

Zarathustra alla fine è «arrendevole-contro-voglia, pronto ad andare» nella sua ultima solitudine, grazie alla quale gli si rivela in seguito il senso dell'essere. Una sorta di ora senza voce fu già quella in cui Zarathustra sedeva sognando nella rocca della morte, tanto che il tempo, «quando

ancora c'era il tempo», gli passò come niente. Questa tregua del tempo ritorna ora mutata.

Ieri, verso sera, ha parlato a me la *mia ora senza voce*: questo è il nome della mia terribile padrona.

Ciò è avvenuto così — a voi debbo raccontare tutto, perché il vostro cuore non si indurisca verso colui che si accommiata improvvisamente da voi!

Conoscete lo spavento di chi si addormenta?

Fino alla pulita dei piedi egli è spaventato, perché sente mancargli il terreno sotto i piedi e il sogno incomincia.

Questo vi dico come una similitudine. Ieri, nell'ora senza voce, sentii mancarmi il terreno sotto i piedi: il sogno incominciò.

La sfera avanzava, l'orologio della mia vita riprendeva respiro —; mai avevo udito un tale silenzio attorno a me: tanto che il mio cuore ne fu atterrito.

Allora sentii parlarmi senza voce: «*Lo sai Zarathustra?*».

Io urlai atterrito da questo sussurro, esangue si fece il mio viso: ma tacqui.

Ecco che ancora una volta sentii parlarmi senza voce: «Tu lo sai, Zarathustra, ma non lo dici!».

E io risposi finalmente con fare insolente: «Sì, lo so, ma non voglio dirlo!».

Ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: «Non vuoi Zarathustra? Ma è poi vero? Non nasconderti nell'insolenza!».

E io, piangente e tremante come un bimbo, dissi: «Ah, io vorrei certo, ma come posso! Risparmiarmi almeno questo! Ciò è al di sopra delle mie forze!».

Ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: «Che importa di te, Zarathustra! Di' la tua parola e infrangi te stesso!».

E io risposi: «Ah, è quella la *mia* parola? Chi mai sono io? Io aspetto uno più degno di me; ma io non son degno nemmeno di infrangermi contro di lui¹⁵⁸».

Ciò che Zarathustra «sa», ma non può volere, è che si può distruggere la propria esistenza, volendolo liberamente, mentre in seguito, al cospetto della vita, egli sa che proprio nel sacrificio la vita ritorna¹⁵⁹. La sua autentica parola è la libertà per la morte¹⁶⁰, *tutt'uno* con la volontà dell'eterno ritorno, che diventa però annunciabile solo dopo il superamento della tentazione di autoannientarsi. Nell'ora senza voce, che è la sua tentazione, vien detto a Zarathustra che dovrebbe incedere come un'ombra di ciò che necessariamente verrà, e in tal modo procedere. Egli riflette a lungo e infine risponde: «non voglio». Questo scatena un'orribile risata e per l'ultima volta si sente dire: «I tuoi frutti sono maturi, ma tu non sei maturo per i tuoi frutti»¹⁶¹. In altri termini: su di lui incombe il pericolo di diventare troppo vecchio per le sue verità e per le sue vittorie, e di non essere quindi più libero di morire al momento giusto per libera decisione¹⁶². Zarathustra, dopo aver resistito alla tentazione, giace a terra come morto e deve tornare ancora una volta alla sua ultima solitudine. Tuttavia ha ancora «qualcosa da dire» e «qualcosa da dare», grazie a questa «duplice quiete» dell'estremo abbandono e della vicina beatitudine. In questo modo termina coerentemente la seconda parte dello *Zarathustra* e, dopo una pausa nella quale matura la decisione, ha inizio la terza parte con il cammino più silenzioso e più ripido di Zarathustra verso l'ultima

vetta, che è tutt'uno con il suo abisso più profondo, così come la profezia dell'eterno ritorno è tutt'uno con quella del nichilismo.

Prima che lo stesso «viandante» diventi «ombra» — nel momento in cui lo spirito libero si libera dalla prima liberazione verso l'innocenza infantile dell'esistenza rigenerata — Zarathustra intraprende la sua ultima peregrinazione, che lo condurrà verso mezzanotte dall'isola beata¹⁶³ sulla cima del monte più alto, in un cammino inverso rispetto a quello che ha condotto in precedenza, sul mezzogiorno, l'ombra di Zarathustra dalla stessa isola fino al cuore della terra. Certo ora è proprio giunto il tempo di questo peregrinare, che spetta a Zarathustra, quale spirito divenuto libero; infatti esso non è altro alla fine che un «ultimo espediente» per superare il peso rappresentato dal fardello dell'esistenza, che chi sale porta verso l'alto, ma non getta via¹⁶⁴. Su quest'ultimo cammino verso la grandezza e la solitudine, che è qualcosa di diverso dall'isolamento¹⁶⁵ dell'ora senza voce¹⁶⁶, per Zarathustra vetta e abisso divengono una cosa sola. Questo cammino, è soltanto per così dire praticabile, giacché dietro Zarathustra il suo piede stesso cancella il sentiero e su quest'ultimo è scritto: «impossibilità». Zarathustra deve *superare se stesso*, per poter salire ancora più in alto e poter superare l'esser uomo in quanto tale, la malattia «uomo» e la punizione chiamata «esistenza». Il suo pericolo non è la normale vertigine di chi procede su un viottolo scosceso dove, quando

lo sguardo cade nel precipizio, la mano si aggrappa più in alto, ma piuttosto consiste nel fatto che egli getta lo sguardo verso l'alto e la sua mano vuole tenersi aggrappata in basso¹⁶⁷. Davanti a questa «duplice volontà», di essere e di nulla, viene colto da vertigini il viandante sovraumano Zarathustra, che finalmente da grande distanza può vedere «al di là dell'uomo e del tempo», sotto di sé, tutta la realtà «uomo». Ma a tal fine Zarathustra deve reimmergersi nei flutti più neri¹⁶⁸ del dolore per il peso dell'esistenza e deve imparare a distogliere lo sguardo da se stesso, per poter scorgere la totalità dell'essere.

Sulla nave, con la quale il mattino seguente a quella mezzanotte lascia l'isola beata, Zarathustra racconta ai temerari sperimentatori del mare aperto l'enigma che egli *vide*, la sua «visione» più solitaria, che conclude il suo tentativo con la verità.

Cupamente andavo, or non è molto, nel crepuscolo livido di morte, — cupo, duro, le labbra serrate. Non soltanto un sole mi era tramontato. Un sentiero, in salita dispettosa tra sfasciume di pietre, maligno, solitario, cui non si addicevano più né erbe né cespugli: un sentiero di montagna digrignava sotto il dispetto del mio piede.

Muto, incedendo sul ghignante crepitio della ghiaia, calpestando il pietrisco, che lo faceva sdrucciolare: così il mio piede si faceva strada verso l'alto.

Verso l'alto: — a dispetto dello spirito che lo traeva in basso, in basso verso abissi, lo spirito di gravità, il mio demonio e nemico capitale.

Verso l'alto: — sebbene fosse seduto su di me, metà nano; metà talpa; storpio; storpiante; gocciarne piombo nel cavo del mio orecchio, pensieri-gocce-di-piombo nel mio cervello.

«O Zarathustra, sussurrava beffardamente sillabando le parole, tu, pietra filosofale! Hai scagliato te stesso in alto, ma qualsiasi pietra scagliata deve — cadere!

O Zarathustra, pietra filosofale, pietra lanciata da fionda, tu che frantumi le stelle! Hai scagliato te stesso così in alto, — ma ogni pietra scagliata deve cadere!

Condannato a te stesso, alla lapidazione di te stesso: o Zarathustra, è vero: tu scagliasti la pietra lontano, — ma essa ricadrà su di te!»169.

Ma come può l'uomo proiettarsi in modo sovra-umano fuori dalla sua condizione di esser-gettato? È sufficiente a questo scopo il coraggio che dice: «Nano! *Tu!* O *io*»? Il coraggio, si dice, uccide perfino la vertigine in prossimità degli abissi, come anche il dolore e la compassione e perfino la morte — quando dice: «Questo fu la vita? Orsù! Daccapo!»170.

Con questa svolta critica del pensiero, che va dalla negazione della morte all'affermazione incondizionata della propria esistenza nella totalità dell'essere, si rovescia l'*aut-aut* precedente, e Zarathustra dice ora al nano: «*Io!* O *tu!*». Infatti il nano non può sopportare la sua idea più abissale dell'eterno ritorno, ma di certo lo può Zarathustra, che nel nano portò verso l'alto il fardello della propria esistenza. Il nano salta giù dalle spalle di Zarathustra e si accoccola su una pietra. «Proprio dove ci fermammo era una porta carraia». Nel simbolo della porta carraia viene dimostrata anzitutto l'idea dell'eterno ritorno. Su questa porta è scritto cosa essa sia nel tempo, vale a dire un «attimo», nel quale è meriggio ed eternità, giacché in essa il tempo viene a compimento. Due sentieri temporali convengono nella porta-attimo: l'uno corre in modo rettilineo infinitamente-senzafine e perciò «in eterno» all'indietro nel tempo, e l'altro, pure infinitamente-senzafine, in avanti nel tempo. Alla porta carraia i due sentieri sbattono la «testa l'uno contro l'altro».

«Ma, chi ne percorresse uno dei due — sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno?»

«Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo».

«Tu, spirito di gravità! dissì io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera»171

Il nano prende la verità troppo alla leggera, giacché egli stesso è solo il fardello dell'esistenza saltato giù, ma non superato, e poiché la vera difficoltà sta nel conciliare armonicamente la visione del mondo che ruota eternamente con la volontà dell'uomo che è volto a una meta e che ambisce al futuro.

«Ognuna delle cose che *possono* camminare, non dovrà forse aver già percorso una volta questa via? Non dovrà ognuna delle cose che possono accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non deve questa porta carraia — esserci già stata?

E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire? *Dunque* — anche se stesso?

Infatti, ognuna delle cose che *possono* camminare: anche in questa lunga via *al di fuori*

— *deve camminare ancora una volta!* E questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbigliami a questa porta, di cose eterne bisbiglianti — non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta? —

— e ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga, orrida via — non dobbiamo ritornare in eterno?».

Così parlavo, sempre più flebile: perché avevo paura dei miei stessi pensieri e dei miei pensieri reconditi. E improvvisamente, ecco, udii un cane ululare¹⁷².

Il cane, con il suo ululare penoso, nel quale rivive un'esperienza della fanciullezza di Nietzsche, è un'allusione all'imminente grido d'aiuto degli uomini superiori, che si appellano a Zarathustra come a colui che ha superato l'uomo. Per questo si fa attendere un bel po' la risposta al quesito, sorto già in precedenza e in seguito¹⁷³: se da ultimo la libertà del «volere» e del «potere» non coincida, nell'*«amor fati»*, con la necessità del «dovere»[5].

Anzitutto sono scomparsi, nel più desolato dei chiari di luna, il nano e la porta carraia, il ragno e il bisbigliare. «Ma qui giaceva un uomo» dall'aspetto di un pastore, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca. La mano di Zarathustra tirò con forza il serpente, invano: allora gli sfuggì un grido di disgusto e pietà: «Mordi, staccagli il capo». Il pastore lo fece, non più pastore, non più uomo, bensì un trasmutato, che rideva come mai un uomo ha riso, e anche Zarathustra, ormai guarito, ride come un trasmutato. L'interpretazione di questa duplice visione della porta carraia e del pastore risulta dalla guarigione di Zarathustra dalla sua malattia mortale¹⁷⁴. La tentazione di Zarathustra di autoannientarsi si rappresenta in modo intersoggettivo come il pericolo mortale di un pastore, che non può guarirsi da solo dalla malattia mortale, poiché è un «uomo», al contrario di colui che supererà se stesso e vincerà il «sé», la malattia «uomo» per mezzo di una conoscenza il cui simbolo è il serpente dell'eternità inanellato su se stesso. La visione del pastore è dunque un «pre-vedere» quella redenzione che lo stesso Zarathustra, guarito, sperimenta quando, evocato il suo pensiero più abissale, diviene assertore del circolo, in cui si era già imbattuto precedentemente per un istante nell'immagine della porta carraia, quale punto di convergenza delle dimensioni temporali. Mentre l'uomo moderno «non sa da che parte volgersi», Zarathustra trova la «via d'uscita da due secoli di menzogne» quando, riuscendo a superare uomo e tempo, fa convergere le due vie rettilinee e senza fine, che sboccano nel nulla, nel circolo eterno dell'essere. Pensare questo *«circulus vitiosus deus»* è in effetti «per membra umane» una «malattia da capogiro» ¹⁷⁵, ma solo perché l'uomo dell'epoca cristiana per eternità intende una immortalità, una «vita eterna» senza tempo, mentre la «vitalità eterna»¹⁷⁶ è un eterno ritorno dell'identico, che legittima proprio ciò che diviene e ciò che trapassa in quanto tale¹⁷⁷.

Quando Zarathustra ode la risata del pastore trasmutato, dice: «Come sopporto di vivere ancora! E come sopporterei di morire ora!», prima di

una tale ultima trasformazione dell'estremo pericolo mortale nella più alta volontà di vita. Zarathustra lascia poi l'isola, per essere di nuovo solo con un cielo limpido e un mare aperto, che nel loro rispettivo avvicinarsi di giorno e notte e di flusso e riflusso, sono un'immagine dell'eterno ritorno¹⁷⁸.

L'ombra del viandante, il momento più lungo e l'ora senza voce dicono tutti a Zarathustra che è ormai tempo supremo, per il compimento del nichilismo. Il vento, che prima aveva spalancato la porta della rocca della morte, per gettarvi dentro una bara per Zarathustra, ora soffia attraverso il buco della serratura e dice: «Vieni! La porta mi si spalancò con fare scaltro e disse: Va!», fuori, verso la vita¹⁷⁹. E questa volta il passato spacca i suoi sepolcri, per rinascere alla vita dalla morte¹⁸⁰. È ormai tempo per quest'ultima metamorfosi. «Ma io — non udii, finché infine il mio abisso sussultò e il mio pensiero mi morse», dopo che Zarathustra ne era stato morso alla nuca sotto forma di una vipera, e dopo che il pastore umano aveva staccato con un morso la testa a questo stesso pensiero, per non esserne soffocato. Fino a questo momento

Zarathustra ha *trasportato* verso l'alto il suo pensiero solo come fardello dell'esistenza, ma ora per la prima volta lo vuole *evocare* in alto, proprio questo pensiero — che trascina in basso — del tedio senza senso dell'esistenza, il cui rovescio è il lungo momento dell'eterno ritorno. A tal fine egli deve ancora superare se stesso, verso quell'ultima «audacia»¹⁸¹. L'ora decisiva del suo grande meriggio non è ancora giunta¹⁸²; una provvisoria pace nell'incertezza, una «beatitudine controvolgia» ritarda ancora la decisione liberamente voluta¹⁸³, grazie alla quale la malattia uomo giunge a guarigione.

L'unità di abisso e vetta si manifesta «prima che il sole ascenda» nel *baratro-di-luce* del cielo. Esso è la «luce» per il «fuoco» di Zarathustra, che nasce dalla cenere portata sul monte ed è l'«anima sorella» della sua duplice visione dell'«invano» e dell'«orsù», di nichilismo e ritorno. «Gettarmi nella tua altezza — questa è la *mia* profondità! Calarmi nella tua purezza — questa è la *mia* innocenza». Per far questo però la sua volontà dovrebbe poter volare nell'innocenza, nell'audacia e nel «per caso» del cielo, per sovrastare uguale a lui tutte le cose come il loro proprio cielo, come «volta rotonda», «campana azzurra», ed «eterna sicurezza». Per *questo* lottò Zarathustra, che troppo spesso domò¹⁸⁴ se stesso, per poter avere le mani libere per benedire con un «sì e amen» tutto ciò che è, che è già stato e che sempre di nuovo sarà. L'ultima «volontà solare» sovra-umana di Zarathustra vuole *questa* libertà. Ma non tutto può giungere a parlare «prima di giorno», e non è ancora giorno, nel senso del grande meriggio, *dopo* l'alba. Zarathustra, in mare aperto e contemplando il cielo, ha dimenticato l'uomo e vuole venire a sapere cosa nel frattempo ne sia stato. Questi si avvicina sempre più all'ultimo uomo, all'uomo caduto in basso, ma in tal modo annuncia al contempo la vicinanza del grande meriggio¹⁸⁵

dell'uomo che è salito oltre se stesso. Zarathustra aspetta ancora, seduto, davanti alle tavole «scritte a metà» della nuova legge, la propria redenzione, ad opera di una volontà per la quale la necessità è la stessa libertà e tutto il tempo non è che irrisione beata di attimi eterni¹⁸⁶. Ecco una navicella della morte con la quale si può esser traghettati fino al grande nulla — «forse» però anche fino al grande essere nel grande meriggio¹⁸⁷. Finalmente l'«ultima volontà»¹⁸⁸ di Zarathustra è pronta per la guarigione dal nulla e verso l'essere. Zarathustra evoca alla luce del giorno il suo pensiero più abissale e diviene in tal modo un patrono del circolo della vita, in cui piacere e dolore sono tutt'uno, sebbene solo il piacere voglia sempre di nuovo se stesso per tutta l'eternità.

Il contatto con il suo pensiero è caratterizzato anche adesso da un'oscillazione tra avvicinarsi e indietreggiare; dopo avergli dato la mano, Zarathustra cade a terra — come dopo l'ora senza voce — come morto, malato della sua stessa guarigione. In seguito Zarathustra si presenta come Zarathustra-Dioniso, mentre in un altro abbozzo come «Cesare». L'attimo decisivo è eternizzato. La conoscenza, che gli si dischiude in questo momento, è quella dell'*eterno ritorno quale verità del nichilismo*. Entrambe affermano: tutto è senza scopo, tutto è senza senso. I suoi animali gli annunciano la verità del ritorno:

Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere.

Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere.

In ogni attimo comincia l'essere; attorno a ogni «qui» ruota la sfera «là».

Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità¹⁸⁹.

Gli animali di Zarathustra sanno, prima di lui stesso, chi egli sia e chi perciò debba divenire, vale a dire il maestro dell'eterno ritorno della vita che eternamente si rinnova, giacché gli animali stessi sono creature naturali e periodiche. Essi «sopportano» questa idea, che è in armonia con la loro natura, mentre essa è insopportabile in un primo momento per l'uomo¹⁹⁰. Ciò che l'animale è per nascita l'uomo può diventarlo solo grazie a una rinascita, a un superamento di se stesso, grazie al quale il «saggio» e l'«animale» si avvicinano e producono un nuovo tipo, che si riconosce responsabile per tutto il vivente. Ma dal momento che l'uomo non è perfetto come un saggio, e neppure sano come un animale, il dover-insegnare l'eterno ritorno significa per Zarathustra il suo «più grande pericolo e la sua più grande malattia», dalla quale deve guarire. Perciò il primo annuncio del ritorno viene dato tramite i suoi animali e in un discorso che parla del «convalescente».

Con questo però Zarathustra non è rinato a nuova vita nel senso cristiano di una vita diversa e migliore, bensì alla stessa, identica vita

«nelle cose più grandi e anche nelle più piccole» — giacché anche il «piccolo» uomo ritorna eternamente, come pure l'ora del grande meriggio e l'annuncio che in essa viene dato:

affinché io insegni di nuovo l'eterno ritorno di tutte le cose, — affinché io dica di nuovo la parola del grande meriggio della terra e dell'uomo, e di nuovo annunci il sovra-uomo, agli uomini. Io dissi ciò che dovevo dire, io mi infrango sulle mie parole: così vuole la mia sorte eterna —, come un araldo, io perisco! È venuta l'ora che colui che tramonta benedica se stesso. Così — *finisce* il tramonto di Zarathustra¹⁹¹,

che era iniziato con la discesa dal suo monte tra gli uomini, per insegnare ad essi il sovra-uomo, che può volere l'eterno ritorno grazie al superamento di se stesso.

Ora egli può dire oggi come pure *una volta* e *un tempo* e danzare al di sopra di ogni qui e lì e là la sua danza circolare. Ora il suo spirito trasmutato dice no come la tempesta e dice sì come il cielo sereno; silenzioso come la luce, esso attraversa tempeste di negazione, e ciò che l'alba promise e la *Prefazione* già annuncia è realizzato e compiuto nel meriggio ed eternità. La sua malinconia si placa nella beatitudine di futuri canti dionisiaci. E la navicella della morte di un tempo galleggia ora, con un'ultima serenità filosofica, su mari tranquilli come la barca — docilmente mossa dal mare dell'essere — del vignaiolo divino Dioniso, che con falchetto di diamante taglia i frutti maturi¹⁹². Solo ora la verità di quell'*unica vita* è contemplata con lo sguardo rivolto all'eterno ritorno dell'identico. Il canto del «Sì e amen»¹⁹³ e il canto dell'eternità¹⁹⁴ — che si ripete due volte — concludono coerentemente la terza e quarta parte dello *Zarathustra*. Il resto del libro descrive la redenzione degli *altri* uomini, che sono «superiori» perché disperati e perché disprezzano se stessi. Tutti costoro si trasformano alla festa dell'asino, dove il S-I[6] sempre-uguale dell'asino rifa il verso al sì dionisiaco alla totalità dell'essere. Costoro non sono ancora tuttavia seguaci di Zarathustra, ma solo uomini provvisori del grande disgusto e perciò della grande nostalgia, un «residuo di Dio», come si dice con riferimento al concetto vetero-testamentario di popolo eletto di Dio. Tutti costoro sono ancora ammalati di sé, ma non radicalmente dell'esser uomo in quanto tale. Le tre metamorfosi del medesimo spirito, con le quali ha inizio il discorso di Zarathustra, nella dottrina dell'eterno ritorno giungono a compimento in senso anticristiano nella pienezza del tempo. La dottrina di Zarathustra fornisce ai deboli un «tu devi», ai forti un «io voglio» e a coloro che si sono liberati anche dal volere restituisce il «Sì e amen» alla semplice necessità dell'essere-così-e-non- altrimenti della suprema costellazione dell'essere¹⁹⁵. Sotto lo «stemma della necessità» la casualità dell'esistenza individuale trova di nuovo dimora nella totalità dell'essere. Con ciò Nietzsche ha scoperto — apparentemente — le «nuove possibilità della vita», per le quali già riprese in un primo momento la filosofia presocratica per rinnovare infine, al culmine della modernità

anticristiana, l'antica visione del mondo.

Ma come si può volere di nuovo insieme alla libertà della volontà, scaturita dalla concezione cristiana dell'esistenza, la necessità dell'essere semplicemente così-e-non-altrimenti se non mediante un *volere il dovere*, che come duplice volontà nega entrambe? In questa duplice volontà, che vuole contro se stessa, è racchiuso tutto il *problema* di un *volere creatore* proprio dell'eterno ritorno dell'identico¹⁹⁶. Il capitolo dello *Zarathustra* intitolato *Della redenzione* si occupa appunto della soluzione di questo problema.

Ciò che l'«ultima volontà» di Nietzsche vuole non è solo un proprio destino, ma il *destino* stesso *come fato* — «un destino ritto sul proprio destino»¹⁹⁷. Se la volontà umana — e l'uomo è «volontà», da quando nessun Dio gli ordina più ciò che «deve» — si limitasse, in quanto volontà di potenza «creatrice», a compiere la propria opera, l'autentica dottrina della volontà e della libertà sarebbe allora: il «volere libera, infatti: volere è creare»¹⁹⁸. Ma ogni volere umano non è forse legato a una volontà-di, che proprio la nuova dottrina nega?¹⁹⁹ Ovvero la volontà umana di *creare qualcosa* non è forse identica a una *forza creatrice* naturale, che crea sempre di nuovo dalla natura, giocando e senza alcuna volontà-di, giacché essa è com'è e non può essere altrimenti? O forse la volontà umana che crea il futuro può «trasformare» creativamente se stessa? Creare è in effetti «la grande redenzione dalla sofferenza e il divenir lieve della vita». Ma «perché vi sia colui che crea è necessaria molta sofferenza e molta trasformazione»²⁰⁰, propriamente la più difficile e ultima trasformazione in fanciullo che crea giocando, per il quale diventa facile tutto ciò che per la volontà virile era ancora difficile. Se infatti la volontà fosse *solo* una liberatrice che crea il futuro nell'ambito del possibile e trasforma creativamente ciò che le tocca in sorte in ciò di cui ha bisogno, la «necessità» della volontà consisterebbe solo nella «svolta della distretta»²⁰¹, ma non anche nel SI benedicente alla suprema costellazione dell'essere, che è un fato eterno, *ineluttabile*, che per proprio conto viene ad essa²⁰². Questo SI particolare al «Sì dell'essere» — «in sé tutto ciò che è dice di sì» — non ha il senso di una volontà che dice di sì a qualcosa, per volontà di colui che vuole, ma ha invece il significato di un «Sì e amen», che «vuole» né più né meno che un semplice *suggello* — non più condizionato da altro — della necessità della propria esistenza nella totalità dell'essente naturale, certo irraggiungibile per ogni «sì — però no», dove affermazione e negazione si condizionano reciprocamente.' La semplice necessità dell'essere-così-e-non-altrimenti supera ogni essere-necessario-a-qualcosa.

Come può tuttavia l'inesorabile «volontà solare»²⁰³ di fato, propria di Zarathustra, penetrare volando nell'innocenza, nella tracotanza e nel «per caso»^[7] del cielo, per restituire a tutte le cose la «più antica nobiltà del mondo»²⁰⁴ — se non attraverso una libertà del volere, più che

semplicemente coraggiosa, che trasforma ancora una volta la prima liberazione dal «tu devi» all'«io voglio», convertendola nel gioco creativo di un fanciullo cosmico, che solo in certo modo ancora «vuole».

Per essere il figlio di nuovo generato, colui che crea non può non voler essere anche la partoriente e non volere i dolori della partoriente²⁰⁵.

Ma come può la volontà adulta dello spirito divenuto libero rigenerarsi a un'esistenza infantile nel bel mezzo dell'essente, se non vuole tornare anche *indietro* a ciò che già era, e che non può più essere altrimenti? Il problema temporale nel volere l'eterno ritorno come autoreddenzione dalla ricerca dell'«altro» del «no» e del «nulla», è perciò la *redenzione dal passato*, da ogni «così fu».

Zarathustra vede abbandonato in due diversi modi tutto ciò che è trascorso. Alcuni lo degradano a segno premonitore del loro «oggi»²⁰⁶ decaduto, per altri il tempo trascorso arriva appena lino al padre del padre. Entrambi non si liberano dal passato.

Questa è la mia compassione per tutto ciò che è passato: il vederlo abbandonato, —
— abbandonato in balia alla clemenza, allo spirito, alla demenza di ciascuna generazione che viene e reinterpreta tutto quanto fu come ponte verso se stessa!

Potrebbe venire un grande despota, un mostro accorto che, esercitando la sua clemenza e inclemenza, costringesse e facesse violenza a tutto il passato: fino a farlo diventare il suo ponte, e presagio e araldo e canto del gallo.

Ma questo è l'altro pericolo e l'altra mia compassione:

— chi è della plebe, il suo pensiero giunge al padre del padre, e con ciò per lui finisce il tempo.

Così tutto il passato è abbandonato: un giorno, infatti, potrebbe avvenire che la plebe diventasse padrona e tutto il tempo annegasse in acque senza profondità²⁰⁷.

Abbandonato e irredento sarebbe tuttavia il passato anche quando fosse soltanto ciò che è già avvenuto una volta per sempre, che non si può più volere. Il «fatto» dell'esistenza umana resterebbe un «frammento» e un «enigma», se dovesse accogliere nella totalità dell'essente il suo proprio esser-ci-già-sempre come una casualità senza senso. «E come sopportare di essere uomo, se l'uomo non fosse anche poeta e decifratore d'enigmi e redentore della casualità», cioè del caso che l'esser-ci in quanto tale è, *giacché esso è sempre già accaduto ed esiste già sempre, prima di volere se stesso*.

Redimere coloro che sono passati e trasformare ogni «così fu» in un «così volli che fosse!» — solo questo può essere per me redenzione!

Volontà — è il nome di ciò che libera e procura la gioia: così io vi ho insegnato, amici miei! Ma adesso imparate ancor questo: la volontà, di per sé, è ancora come imprigionata.

Volere libera: ma come si chiama ciò che getta in catene anche il liberatore?

«Così fu» — così si chiama il digrignar di denti della volontà e la sua mestizia più solitaria. Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato.

La volontà non riesce a volere a ritroso; non potere infrangere il tempo e la voracità del tempo, — questa è per la volontà la sua mestizia più solitaria.

Volere libera: ma che cosa può inventare il volere medesimo per liberarsi della propria mestizia e prendersi giuoco della sua prigione?

Ahimè, ogni carcerato va fuor di senno! E, nell'insensatezza, anche la volontà imprigionata redime se stessa.

Che il tempo non possa camminare a ritroso, questo è il suo rovello; «ciò che fu» — così si chiama il macigno che la volontà non può smuovere.

E così fa rotolare sassi piena di malumore e di rovello, e si vendica contro tutto quanto non provi il suo stesso rovello e malumore.

Così la volontà, invece di liberare, infligge sofferenza: e oggetto della sua vendetta, per non poter volere a ritroso, è tutto quanto sia capace di soffrire.

Ma questo, soltanto questo, è la *vendetta* stessa: l'avversione della volontà contro il tempo e il suo «così fu»²⁰⁸.

Ciò che Nietzsche, da un punto di vista morale, ha spiegato psicologicamente come «risentimento» e come «rivolta degli schiavi nella morale» viene qui illustrato in rapporto all'esser-ci in quanto tale nel suo significato fondamentale per ogni volere. La vendetta impotente sul non-poter-volere-a-ritroso verso il «così fu» del già accaduto trasforma l'esistenza in colpa e punizione, la «punizione "esistenza"». La volontà avida di vendetta cerca la colpa, ovvero ciò che è colpevole del fatto che in generale qualcosa esiste già sempre ed è così e non altrimenti. Essa punisce l'esistenza, apparentemente a ragione, vendicandosi in modo punitivo del fatto che ogni volere dell'uomo, che è essenzialmente volontà, abbia un limite invalicabile e una pietra di scandalo ineliminabile in ciò che non è stato voluto, provocato e cagionato da lui. La vendetta si autodefinisce «punizione» proprio in relazione al suo voler-trovare-colpevoli. Se si riconoscesse però una volta per sempre che nessuno — neppure un dio che vuole, quale *causa prima* del mondo — è colpevole del fatto di esistere in generale e di essere così com'è, l'esistenza riacquisterebbe, nella totalità del vivente, la sua naturale innocenza, perduta a causa dello spirito di vendetta. All'opposizione tra colpa e innocenza corrisponde quella tra vendetta e «benedizione», o tra avversione e «*amor fati*». L'avversione vendicativa si trasforma nella «buona volontà» di quell'anello che (nell'ultimo aforisma della *Volontà di potenza*)[⁸] è un circolo del mondo che vuole se stesso, che procede in avanti e all'indietro. Il «lottare»[⁹] della volontà umana, che è un soggiogare se stessa, si trasforma nel benedire privo di costrizione di quell'«anello» totalmente diverso che è l'eterno ritorno di ogni essente. Ma finché la volontà che lotta e soggioga è solo una volontà-di-futuro, v perciò avversa a tutto ciò che è già privo di essa, l'esistenza che vuole si trasforma sempre di nuovo in colpa e punizione, l'esistenza ridiventa «eternamente azione e colpa», proprio perché *non* è responsabile del proprio esser-ci, ma *vuole* esserne responsabile quale volontà che è, senza però *poterlo* essere²⁰⁹. Per questo la volontà, in quanto avversione per il fardello dell'esistenza che da sempre le tocca in sorte, fa rotolare «pietra su pietra» e «sullo spirito si accumula nube su

nube: e alla fine la demenza si mette a predicare: Tutto perisce, perciò tutto è degno di perire». Vale a dire: il risentimento per il tempo già passato dell'azione già accaduta degrada il tempo a fugacità — a meno «che la volontà non redima finalmente se stessa, come nella metafisica di Schopenhauer, e «il volere diventi nonvolere».

Ma la volontà creatrice di Zarathustra dice invece alla pietra che costituisce il fardello dell'esistenza che inutilmente si progetta: «*Ma così volli che fosse*» e lo voglio di nuovo per tutta l'eternità! Ma quando ha già parlato così? E quando avviene che la creatrice volontà di futuro si impegni anche a favore di ciò che esiste già senza di lei? E chi le insegnò il volere a ritroso in luogo del nonvolere e il procurare gioia al posto del far male? Zarathustra fornisce una risposta a questa domanda come maestro dell'eterno ritorno. Infatti nel volere il circolo che sempre ritorna del tempo e dell'essere, perfino la volontà che così vuole si trasforma da un movimento rettilineo in un cerchio che vuole in avanti e all'indietro, il cui movimento non è proiettato e aperto verso il futuro, come quello del volere che pone fini e scopi, bensì chiuso in se stesso, e che perciò in ogni volizione non vuole altro che se stesso e sempre l'identico e l'intero. In questa totalità temporale dell'anello, che non soggioga lottando, bensì senza costrizione vuole sempre di nuovo se stesso, l'enigma «uomo» trova la sua soluzione. Zarathustra non insegna questo o quello, bensì l'unica cosa che è necessaria. Ma cosa potrebbe essere più necessario per l'uomo, «frammento» e «caso», della sua integrazione ed inserimento nella totalità necessaria dell'essere? Zarathustra cerca e percorre una via sulla quale deve porsi l'uomo, mediante una svolta della distretta, della suprema necessità di tutto l'essente. Questa inversione e ritorno indietro della volontà umana e del suo arbitrio nella totalità necessaria dell'essere naturale riesce però difficile all'europeo moderno che ha sciolto e liberato se stesso dalle «vie del cielo» e dalla terra; il fondamento indiscusso della saggezza orientale²¹⁰ diviene per lui un problema la cui soluzione richiede una svolta della volontà. La volontà che aspira al futuro dello Zarathustra sovraumano deve volgersi contro se stessa per poter volere l'eterno ritorno. Nietzsche definisce questa volontà rovesciata, che vuole incessantemente ciò che già sempre deve, «*amor fati*», nel quale la totalità del tempo e dell'essere si fonde con il futuro già una volta esistito di un essere che ancora sempre diviene²¹¹.

Soltanto nell'amore del fato .si compie anche la volontà creatrice, che crea il proprio destino da tutto ciò che le tocca in sorte come qualcosa di «altro». Il fatto che la volontà «cuocia nella propria pentola» ogni casualità, per darle il benvenuto²¹² come *proprio* cibo, trasforma infatti la casualità estranea nel proprio destino, ma non quest'ultimo in fato²¹³. La volontà, che «per conquistare la forza suprema» vuole proprio il fato dell'eterno ritorno²¹⁴, nel proprio destino temporale dà il benvenuto al fato eterno e ciò che le tocca in sorte non è un singolo caso arbitrario, bensì

l'appartenenza alla totalità del mondo. Necessario, nel senso più alto della fatalità, è il destino toccato in sorte all'esistenza individuale solo quando questa si inserisce volontariamente nella fatalità *di tutto* l'essente. L'«anima» di Zarathustra è il «tipo supremo» di tutto l'essente, giacché solo in essa si specchia ciò che costituisce la legge suprema e l'essenza suprema del mondo. Essa è:

L'anima, che ha la scala più lunga e può giungere alla maggiore profondità [...]

— l'anima dall'estensione più ampia, che dentro di sé può correre ed errare e vagare nelle più vaste lontananze; la più necessaria, che per suo piacere si precipita nella casualità:

— l'anima che è, e che si immerge nel divenire; l'anima che ha, e che *vuole* gettarsi nel volere e nel desiderio: —

— che fugge se stessa, raggiungendosi nell'orbita più vasta; l'anima più saggia, cui la follia parla più suadente di tutto: —

— la più capace di amare se stessa, in cui tutte le cose hanno il loro corso e ricorso, flusso e riflusso²¹⁵,

essa è l'eterno sì al sì dell'essere²¹⁶ ma «questo è il concetto del dionisiaco stesso» la cui formula non è: volontà *di destino* e tantomeno volontà *di potenza*, bensì «*amor fati*»²¹⁷. «Amare» l'incondizionata o fatale necessità non è più un volere, bensì — prendendo quest'ultimo a metro di giudizio — una condiscendenza che non vuole più nulla, in cui si annulla il volere come tale. Su questo punto Nietzsche è d'accordo con l'idea schellinghiana secondo cui nella massima irrequietezza ed energia della vita l'autentico fine è pur sempre una condizione in cui la volontà non vuole più nulla. Infatti fino a quando essa vuole ancora qualcosa, spinge dinnanzi a sé involontariamente il «voluto», come in una perenne fuga, cosicché l'uomo, proprio con il suo volere, annienta il «voluto» e non riesce a raggiungere la libertà che egli è²¹⁸. La «limpida purezza», il cui simbolo è anche in Schelling il «fanciullo», non può più essere il fine di un volere, ma solo un accadimento e una metamorfosi che avviene da sé.

La casualità dell'esser-ci, cui la fede nella creazione voluta e finalistica dell'essere dal nulla ha fatto perdere la propria innocenza, viene «redenta» nel *amor fati*, giacché Zarathustra-Dioniso, proprio nella casualità, coglie ciò che nel tutto è come deve essere. E quando Nietzsche in *Ecce homo*²¹⁹ rappresenta come suprema necessità quelle che nella sua vita furono delle coincidenze apparentemente casuali: il coincidere della sua data di nascita con quella di Federico Guglielmo IV, le sue prime ricerche con la scoperta di Schopenhauer, il compimento della prima parte dello *Zarathustra* con la morte di Richard Wagner, le idee decisive che ispirarono le sue opere con determinati luoghi di soggiorno e ancora altri «sublimi casi», anche in questo non fa altro che «ricomporre» ciò che è frammento, enigma e orrida casualità, fin quando l'enigma della casualità «esser-ci» non abbia ancora la visione della suprema necessità. Questa necessità non esclude, bensì include il fatto che la totalità dell'essente, ovvero il «mondo», è «per caso»

ed ha in ciò la sua «più antica nobiltà».

Ma perché Zarathustra, atterrito, interrompe bruscamente il suo discorso sulla redenzione del volere proprio alla questione decisiva circa la possibilità del volere a ritroso e perché si rivolge ai suoi discepoli in modo diverso che a se stesso? Forse perché prima della sua ora senza voce non si è ancora deciso se si redimerà in questo o in un altro modo per il «privilegio di esistere»²²⁰ o *dalla* «punizione» dell'esistenza? La trasvalutazione della «punizione» in un «privilegio» e della «vendetta» in una «benedizione» presuppone quella globale trasvalutazione di principio per cui il nichilismo innato del mero volere si rovescia nell'amore del fato dell'eterno ritorno. Se tutte le cose originariamente sono battezzate alla «fonte dell'eternità»²²¹ e sotto la suprema costellazione dell'essere, anche bene e male sono soltanto «ombre intermedie» sull'abisso luminoso del cielo, che sovrasta ogni cosa come suo abisso, mentre sotto di esso «scopo» e «colpa», meta e origine dell'esistenza svaniscono nell'innocenza del tutto senza scopo²²². Il carattere complessivo dell'essere decide in prima e in ultima istanza se bene e male in generale siano veri, se appartengano al carattere disvelato dell'esistenza.

Vi è un'antica, folle illusione, che si chiama bene e male. La ruota di questa folle illusione girò finora intorno a profeti e astrologi.

Un tempo si credeva a profeti e astrologi: e per questo si credeva: «Tutto è destino: tu devi, perché non puoi diversamente!». Poi si tornò a diffidare di tutti i profeti e gli astrologi: e *per questo* si credette: «Tutto è libertà: tu puoi, perché vuoi!». Fratelli miei, fino ad oggi si sono avute, sul conto delle stelle e sul futuro, solo illusioni, non cognizioni: e *per questo* sul bene e sul male si sono avute solo illusioni, non cognizioni!²²³

La dottrina nietzscheana, che è anch'essa una «profetizzazione» sulla totalità dell'essente, diffida di quella antica, secondo la quale tutto è destino, ma anche di quella moderna, secondo la quale tutto è libertà, giacché la vera scienza di ciò che è non è altro che la cognizione dell'unità originaria di questo volere e di quel dovere^[10], come pure di caso e necessità. Già nel componimento scolastico del 1862 Nietzsche aveva ipotizzato che la libertà potesse essere soltanto la «suprema potenza del fato». Ma come è possibile volere di nuovo assieme alla moderna libertà del poter-volere anche quella antica confidenza con ciò che deve-essere e non-può-essere-altrimenti, affinché il «devi» del fato scritto un tempo nelle stelle si trasformi in un destino personale attraverso un *volere il dovere*²²⁴, per poter dire da ultimo: «*Ego-Fatum*», «io stesso sono il fato e determino dall'eternità l'esistenza»²²⁵, «io stesso appartengo alle cause dell'eterno ritorno»? Non dovrebbe per questo la nuova pro-fetizzazione essere proprio l'unità della profetizzazione che viene dalle stelle²²⁶ del cielo e della verità del nulla, che è lo estremo risultato della libertà del proprio "potere"?^[11] La totalità che essa asserisce è dunque un «nulla celeste»?²²⁷ E a questo intreccio non corrisponde forse anche la duplice via sulla quale la doppia volontà perviene alla sua doppia verità, propriamente mediante

una *decisione* e una *ispirazione*? Una decisione della volontà, che al suo punto estremo di libertà preferisce volere il nulla piuttosto che non volere, e un'ispirazione, nella quale la suprema costellazione dell'essere si concede a ciò che è così deciso, formano insieme l'accesso problematico alla doppia verità nietzscheana che, come dottrina dell'autosuperamento del nichilismo, ne costituisce il «*credo quia absurdum*».

Niente, infatti, da tempo immemorabile, ha prodotto un'impressione più profonda nell'anima tedesca, niente l'ha più «tentata» di questa pericolosissima tra tutte le illazioni che, per ogni vero latino, costituisce un peccato contro lo spirito: *credo quia absurdum est*; è con essa che la logica tedesca fa per la prima volta il suo ingresso nella storia del dogma cristiano; ma ancora oggi, un millennio dopo, noi tedeschi di oggi [...] fiutiamo qualcosa di vero, una *possibilità* di verità dietro la famosa proposizione fondamentale dialettico-realistica con cui Hegel aiutò, ai suoi tempi, lo spirito tedesco a riportar vittoria sull'Europa: «la contraddizione muove il mondo, tutte le cose sono in contraddizione con se stesse»; noi siamo appunto, perfino nel cuore della logica, dei pessimisti [...] Forse il pessimismo tedesco ha ancora da fare il suo ultimo passo? Forse deve ancora una volta giustapporre in una terribile maniera il suo *credo* e il suo *absurdum*?²²⁸

Sebbene questi passi si riferiscano immediatamente solo all'autosuperamento della morale, essi definiscono però già l'auto-superamento del nichilismo, che costituisce il loro autentico problema, ed esprimono al contempo ciò che Nietzsche sapeva, vale a dire che oggi in fondo non si pensa assolutamente niente di diverso — ove in generale ancora si pensi²²⁹.

La fede nella potenza produttiva della contraddizione non contraddistingue però soltanto la dialettica formale di Hegel e la costruzione dell'universo di Schelling, ma anche il rovesciamento *nietzscheano* del nichilismo nel volere l'eterno ritorno. La stessa fede nell'assurdo costituisce il fondamento del paradossale salto di Kierkegaard dalla malattia mortale alla fede cristiana, come pure della teoria della crisi di Marx, secondo la quale solo al culmine critico dell'estrema autoestranazione può avvenire il rovesciamento nella completa riappropriazione di se stessi. Si nutrono tutti della dialettica paolina fondata sul rapporto tra peccato e grazia, anche quando prendono atteggiamenti antricristiani.

3. La duplice equazione per il simbolo dell'eterno ritorno

Il fondamento della pretesa metafisica delle parabole di Zarathustra è costituito dall'essere-identico sovra-umano di Nietzsche filosofo con *Dioniso filosofo*. Se è però incredibile che un radicale «tentatore» del XIX secolo impersoni un dio greco, allora anche la maschera divina di Nietzsche è una «maschera» umana che cade e «il girotondo» è preceduto dall'«orrenda

necessità», non da un fato eterno. Il simbolo non è affatto la spontanea rivelazione della nuda verità, ma occulta piuttosto la verità nella sua nudità.

Come autosuperamento del nichilismo la dottrina dell'anello degli anelli ha il duplice volto di un'esistenza decisa al nulla e di un mondo, del distruggere e del creare, che vuole se stesso. Attraverso il volere-sempre-di-nuovo questo mondo in sé duplicato l'esistenza dell'uomo si libera del proprio nichilismo e riconquista il suo mondo perduto²³⁰: l'estrema *distretta* si ribalta in «*necessità*». La problematica in ciò contenuta di «superatore e superato» viene *chiaramente* alla luce, quando Nietzsche tenta di scomporre l'unità del suo simbolo poetico. Ma non appena lo abbandona la forza poetica della metafora l'intero si scinde in due parti contrapposte, che solo la scissione tiene unite. Infatti la tendenza all'eternizzazione dell'esistenza divenuta fuggevole non rientra nel cerchio dell'eterno circolo del mondo naturale — a meno che la volontà temporale della esistenza dell'uomo divenuta eccentrica non voli in modo sovraumano nel cielo del mondo precopernicano, per entrare a ruotare nel mezzo del circolo dell'essere.

Due sono perciò i termini di paragone del simbolo dello eterno ritorno: da un lato un «centro di gravità etico», con il quale l'esistenza dell'uomo, che ha perso ogni scopo, ne riacquisti uno al di là di se stessa, e dall'altro lato un «dato di fatto» scientifico nell'essere-presente-a-sé senza scopo del mondo-delle-forze. Di conseguenza quella dottrina si presenta in primo luogo come la determinazione di un fine ideale per l'uomo che vuole — e in questo caso essa sostituisce alla fede cristiana nell'immortalità la volontà di autoeternizzazione — e in secondo luogo la determinazione di un dato di fatto fisico nel non voluto essere-così- e-non-altrimenti del mondo fisico — e in questo caso essa sostituisce all'antica cosmologia la fisica moderna. Questa duplice possibilità di interpretazione della dottrina dell'eterno ritorno — quale *religione ateistica* e quale *metafisica fisica* — dimostra che essa è in tutto e per tutto l'*unità di una scissione* tra l'esistenza nichilistica dell'uomo liberatosi da Dio e la presenza *positivistica* dell'energia fisica. Come scienziato Nietzsche è tuttavia un dilettante che fa filosofia e come fondatore di religioni un «ibrido di malattia e volontà di potenza»²³¹.

Conformemente alla duplice equazione, nella quale il simbolo si scinde, l'eguaglianza dionisiaca dell'«ugualmente-potente» e dell'«ugualmente-beato»²³² in ogni avvicendamento si dissolve nel *nichilistico* «tutto è identico» di un'esistenza estraniata dal mondo e nell'indifferenza *positivistica* di un mondo estraniato dall'uomo. Quell'esistenza divenuta instabile e senza scopo e questo mondo divenuto incomprensibile e senza senso si incontrano nel volere l'eterno ritorno, il cui circolo cosmico è indifferente a qualsiasi volere umano.

L'uomo moderno viene caratterizzato da Nietzsche in generale come qualcosa «che non sa da che parte volgersi», giacché non ha più alcuno scopo su cui poter progettare la propria vita. Per questa ragione la dottrina del ritorno vuole essere un «progetto di un nuovo modo di vivere». Noi siamo gli «eredi e gli sperperatoti di millenni», ma senza una determinata volontà di futuro, senza un nuovo «a che scopo» e «in quale direzione». Tutte le determinazioni di valore finora invalse sono annientate, giacché i nostri valori, scopi e fini, che scaturiscono dalle più diverse tavole di valori della storia umana, si indeboliscono reciprocamente e si annientano. La modernità è ammalata giacché non ha più nessun sì e nessun no e non sa più dove indirizzare il proprio coraggio. «Una tempesta era nella nostra aria, la natura, che noi siamo, si andava ottenebrando — *giacché non avevamo alcuna via*. Formula della nostra felicità: un Sì, un No, una linea retta, una *meta*»²³³ — quindi in nessun caso un ruotare senza meta che periodicamente ritorna in se stesso. Un siffatto «nuovo a che scopo» non si dà autonomamente, esiste sempre e soltanto se l'uomo se ne dà uno. «Tutte le mete sono annientate. Gli uomini devono *darsene* una. Fu un errore credere che essi ne avessero una: se le sono date tutte. Ma i *presupposti* per tutte le mete precedenti sono annientati»²³⁴. A questa visione della modernità Nietzsche oppone l'«idea» dell'eterno ritorno.

Le mie innovazioni.

Sviluppo ulteriore del pessimismo: [...]

1) Il mio sforzo contro il decadimento e l'indebolimento crescente della personalità. Cercavo un nuovo centro.

2) Riconosciuta l'impossibilità di questo sforzo.

3) Poi proseguì sulla strada della dissoluzione, — vi trovai nuove sorgenti di forza per i singoli. Dobbiamo essere distruttori! —

Compresi che lo stato della dissoluzione nella quale i singoli possono perfezionarsi come non mai — è un'immagine e un caso singolo dell'esistenza universale. [...]

Al sentimento paralizzante della dissoluzione universale e del noncompimento contrapposi l'eterno ritorno²³⁵.

Esso deve dare all'umanità una meta che superi l'attuale condizione umana, ma non in un «retromondo» dell'aldilà, bensì nella prosecuzione dell'umanità stessa. L'uomo *in quanto tale* deve essere elevato oltre se stesso, questo è il senso umano del «sovra-uomo»²³⁶, partendo dal quale Nietzsche insegna l'eterno ritorno e della «nuova determinazione di valore» della *Volontà di potenza*. In tal modo l'uomo diviene «Signore della terra» e legislatore del futuro in un nuovo mondo umano, ordinato per rango e potenza. «Chi deve essere il signore della terra? Questo è il *refrain* della mia filosofia pratica»²³⁷. Nietzsche riconosce la «profonda sterilità del XIX secolo» nel fatto di non aver ancora mai incontrato un uomo che fosse realmente portatore di un nuovo «ideale». Egli paragona la nostra epoca alla cultura alessandrina, che sarebbe andata in rovina perché «non fu capace, nonostante tutte le sue utili scoperte, [...] di dare a *questo* mondo e

a questa vita l'ultima importanza». Questa decadenza dell'esser uomo dovrebbe essere guidata in modo tale «che ne sortisca qualcosa». Da tutto ciò consegue il senso storico-umano, *antropologico* della dottrina dell'eterno ritorno come un supremo «centro di gravità etico» su una volontà divenuta senza meta di un'esistenza divenuta «fuggevole». Essa deve far cadere sulla modernità l'«accento più grave», cioè quello della *responsabilità* per il futuro, non deve però sgravare l'esistenza e condurla all'innocenza per mezzo di una «irresponsabilità resa positiva». Da quando la fede religiosa è in declino, ci si chiede: «Come possiamo dar peso alla vita interiore?». E la dottrina del ritorno, quale idea «grave» ed «educativa», deve ridare peso all'esistenza dell'uomo, attraverso l'imperativo categorico: vivere in ogni momento in modo tale che lo si *possa* sempre volere di nuovo a ritroso. Essa vuole riplasmare, per mezzo di una nuova-destinazione degli affetti umani, la nostra immagine dell'uomo, e il suo modello è Zarathustra che è il tipo supremo di un uomo altamente disciplinato che comanda a se stesso. In lui si rappresenta l'immagine già in precedenza disegnata di un'«elevazione dell'uomo»; uomini che si siano elevati superando se stessi ci sono infatti già stati una volta: nell'antichità²³⁸ e nel Rinascimento. Nel mondo moderno sono Napoleone e Goethe²³⁹ tali uomini più che «umani»²⁴⁰.

Quale contrappeso alla «modernità» del cristianesimo decaduto, la dottrina del ritorno è dunque un'idea pensata *storicamente* e rivolta, secondo la sua destinazione, al *futuro* dell'uomo europeo. Essa fa la sua comparsa quando si tratta di decidere per tutta l'Europa e per ogni individuo se si voglia scendere fino all'ultimo uomo o salire fino al superamento dell'uomo. La dottrina del ritorno scatena il nichilismo latente che viene dalla morte di Dio. Essa pone «Tutti e Nessuno», vale a dire ogni individuo, davanti alla coerenza della decisione «se la sua volontà "voglia" tramontare»²⁴¹, se l'uomo europeo voglia in generale ancora esistere. Come un tale *aut-aut* essa decide l'ambiguità indecisa presente nell'esistenza della modernità.

La dottrina del ritorno non è perciò affatto una dottrina di qualcosa che è necessariamente e semplicemente così e non altrimenti, bensì vuole insegnare qualcosa con la «*tendenza*»²⁴²: creare con un nuovo scopo nuovi orizzonti²⁴³ in accordo con il carattere fondamentalmente sperimentale della filosofia di Nietzsche. Essa è un «martello» plasmatore nelle mani dell'uomo più potente, che è tale perché ha superato in se stesso la volontà di nulla. E quale «filosofia del martello» essa vuole giungere all'eternizzazione di *questa* esistenza, di contro al suo svanire nell'attività tecnica dell'esistenza. Essa vuole potenziare questa esistenza finita fino a farle raggiungere un «significato» eterno. «Quell'imperatore teneva sempre presente la caducità di tutte le cose, per non prenderle *troppo sul serio* e per mantenere la calma in mezzo ad esse. A me sembra al contrario che tutto abbia troppo valore per poter essere così fuggevole; io cerco un'eternità per

ogni cosa»²⁴⁴. La dottrina è ciò che essa può «significare» per l'uomo, giacché ciò che essa insegna non è affatto una verità teoretica, bensì un postulato pratico. «Vivere, in modo tale che tu debba *desiderare* di vivere di nuovo, questo si deve». Il ritorno non è dunque un evento che si realizzerà nell'immediato futuro, ma neppure un tornare sempre-di-nuovo dell'identico, bensì una volontà di palingenesi, di una «vita nuova»^[12]; infatti «ad ogni istante la nostra missione si fa più vicina a noi», e noi dobbiamo «mirare» all'eternizzazione di questa esistenza. Questa vita «deve»^[13] essere

la tua vita eterna²⁴⁵. «*Poter sopportare la nostra immortalità: — questo sarebbe il massimo*». Il primo «risultato» di questa dottrina deve essere quindi: «*un surrogato della fede nell'immortalità*»²⁴⁶.

L'idea dell'eterno ritorno, se tollerata, accresce la buona volontà verso la vita, sbarra le vie di fuga finora esistenti, tanto verso l'aldilà del retromondo quanto verso il nulla e la cieca mondanizzazione dell'uomo che non si pone più domande²⁴⁷.

Con essa si deve superare la «scepsi assoluta», che ha scoperto che: «nulla è vero, tutto è permesso», e la cui prassi abituale è il lasciarsi andare. Di fronte a questa si deve avere il coraggio di addossarsi l'onere di desiderare e di volere che tutto ritorni sempre alla stessa maniera.

L'intera dottrina ' sembra così soprattutto un esperimento della volontà umana e, quale tentativo di eternizzazione del nostro operare, un vangelo ateistico. «Imprimiamo il suggello dell'eternità sulla *nostra* vita! Questa idea contiene molto più di tutte le religioni che disprezzano questa vita perché fuggevole, e insegnano a volger lo sguardo verso un'altra vita indeterminata»²⁴⁸. Questa dottrina, trasformando il «tu devi» della fede cristiana divenuto estraneo nel «*tu devi proprio di un 'io voglio*», acquista il carattere di una legislazione e di una religione autonomamente costituite.

Il *tempo* dell'eterno ritorno non è perciò l'«eterno presente» di un circolo senza meta, in cui il passato ancora sarà e il futuro già fu, bensì il tempo futuro di una meta, che libera dal peso del passato e nasce dalla volontà di futuro²⁴⁹. L'«Eternità» non ha allora il senso di un «eterno ritorno dell'identico», ma è la meta voluta di una volontà di *eternizzazione*.

Sulla base del suo carattere educativo la dottrina di Nietzsche potrebbe intendersi soggettivisticamente come una «finzione», nel senso del «come se» esistesse»un — oggettivo — ritorno²⁵⁰.

Questo carattere rivela tuttavia .saio *un* lato, quello antropologico, di questa dottrina, senza considerare il rovescio mondano che le è proprio e che si è già potuto cogliere nella serie degli aforismi finora citati. Laddove si afferma: «La mia dottrina dice: vivere in modo tale che tu debba *desiderare* di vivere di nuovo, questo si deve», dopo 'On tratto di sospensione, che denuncia in realtà un'interruzione nel corso dei pensieri, segue: «lo farai *in ogni caso!*». Sull'idea dell'eterno ritorno, con accenti diversi ma d'identico significato, Nietzsche scrive il 10 marzo 1884 a

Overbeck: «Se essa è vera o piuttosto: se viene ritenuta vera, allora *tutto* muta e si volge, e *tutti* i valori sinora invalsi sono svalutati». Come si può però credere, desiderare e volere qualcosa che per l'immutabilità della sua fatalità esclude e rende superfluo ogni volere, desiderare e credere?

«Ma, se tutto è necessario, in che misura posso disporre delle mie azioni?». Il pensiero e la fede sono un grave fardello che preme su di te, accanto a tutti gli altri pesi, e più di essi. Tu dici che cibo, luogo, aria, compagnia ti trasformano e determinano; ma le tue opinioni lo fanno ancor più, infatti queste ti determinano a tale cibo, luogo, aria, compagnia. — Se assimili il pensiero dei pensieri, ti trasformerai. Se per ogni tua azione ti domandi: «È ciò qualcosa che io voglia fare infinite volte?» — questa domanda è il *più grave fardello*.

E ancora nello stesso senso:

Analizziamo quale effetto abbia avuto fino ad oggi l'*idea* che *qualcosa si ripete* (l'anno ad esempio, oppure malattie periodiche, il sonno e la veglia etc.). Anche se la ripetizione-circolare è solo una probabilità o una possibilità, anche l'*idea di una possibilità* ci può scuotere e trasformare, non solo sensazioni e determinate aspettative! Quale effetto ha avuto la possibilità della dannazione eterna!²⁵¹

Il fatto che già la semplice idea di una possibilità possa «avere un effetto», non elimina però la differenza tra un ritorno reale (del tipo notte e giorno oppure sonno e veglia) e un ritorno pensato solo come possibile. Se al contrario fosse certo che in ogni caso tutto ritorna, la pretesa di vivere come se... perderebbe ogni senso ragionevole. Anche l'attesa di un evento futuro unico, come il giudizio universale, non sconvolgerebbe né trasformerebbe l'uomo se il credente non fosse certo del fatto che qualcosa del genere avverrà realmente. La dottrina di Nietzsche contiene però proprio questo inconciliabile doppio-significato di un postulato praticomorale e di una determinazione teoretica, anche in rapporto a se stessa: la dottrina nietzscheana insegna ponendo un imperativo e al contempo un sapere insegnabile, secondo cui tutto ritorna esattamente così com'è: «Sirio, il ragno e i tuoi pensieri in quest'ora e questo tuo pensiero che tutto ritorna»²⁵². Da questo secondo senso cosmologico risulta un controsenso di fondo nell'insieme della dottrina del sovra-uomo. Infatti, se la vita dell'uomo viene continuamente capovolta come una clessidra e l'esistenza umana, con tutti i suoi pensieri, è solo *un* anello nel grande anello dell'eterno ritorno di tutto l'essente, che senso avrebbe allora voler ancora andare oltre se stessi, volere un futuro europeo, «volere» in generale qualcosa? Questa contraddizione emerge con ancora maggiore evidenza quando Nietzsche sviluppa il primo senso come *imperativo etico* e il secondo come *teoria scientifica*.

L'equazione cosmologica

Il principio scientifico della conservazione dell'energia esige l'eterno ritorno²⁵³. In esso deve esprimersi la vittoria dello spirito scientifico su quello religioso e mitico²⁵⁴. È «la più scientifica di tutte le possibili ipotesi», una «nuova concezione del mondo», che afferma:

Il mondo sussiste; esso non è niente che divenga, niente che perisca. O piuttosto: diviene, perisce, ma non ha mai cominciato a divenire e non ha mai cessato di perire — si *conserva* nelle due cose... vive di se stesso: si nutre dei suoi escrementi²⁵⁵.

Al posto di un *progressus* o di un *regressus ex infinito* o in infinitum pensati escatologicamente, l'eterno ritorno afferma il circolo senza meta, perché senza inizio e senza fine, di una determinata quantità di forza che si conserva. Il mondo non ha né origine né meta, perché esso non è la creazione di un Dio che a suo arbitrio creò l'essere dal nulla, ma è in ogni momento inizio e fine insieme, un continuo mutamento dell'identico²⁵⁶.

Consequentemente, il numero delle posizioni, dei mutamenti, delle combinazioni e degli sviluppi di questa forza è certamente immane e praticamente «*non misurabile*», ma in ogni caso è anche determinato e non infinito. È vero che il tempo nel quale il cosmo esercita la sua forza è infinito, cioè la forza è eternamente uguale ed eternamente attiva: fino a questo attimo, è già trascorsa un'infinità, cioè tutti i possibili sviluppi debbono già *essere esistiti*. *Consequentemente*, lo sviluppo momentaneo deve essere una ripetizione, e così quello che l'ha generato e quello che da esso nasce, e così via: in avanti e all'indietro! Tutto è esistito innumeri volte, in quanto la condizione complessiva di tutte le forze ritorna sempre²⁵⁷.

Questo ritorno senza meta non deve intendersi semplicemente come mancanza di senso e di meta ma positivamente.

Ma la vecchia abitudine di pensare, per tutto quanto accade, ai fini, e per il mondo, a un Dio che crea e dirige, è così potente, che il pensatore fa fatica a non pensare la stessa mancanza di finalità nel mondo ancora come un'intenzione. In questa idea — che cioè il mondo *scansi* intenzionalmente un fine e sappia addirittura evitare ad arte il ricadere in un'orbita — devono incorrere tutti quelli che vorrebbero conferire al mondo la facoltà dell'*eterna novità*, cioè imporre a una forza finita, determinata, di grandezza immutabilmente uguale, come è «il mondo», la capacità miracolosa di un infinito riplasmare le sue forme e situazioni. Il mondo sarebbe, anche se non più Dio, tuttavia capace di divina creatività, di infinita energia trasformatrice; esso *impedirebbe* arbitrariamente a se stesso di ricadere in una delle sue forme passate, avrebbe non solo l'intenzione, ma anche i *mezzi* di *preservare* se stesso da ogni ripetizione; *controllerebbe* pertanto in ogni istante ciascuno dei suoi movimenti per evitare i fini, gli stati finali e le ripetizioni — traendo tutte le altre conseguenze di un tale modo di pensare e desiderare, imperdonabilmente pazzo. Si tratta ancora del vecchio modo religioso di pensare e di desiderare, una specie di bisogno nostalgico di credere che *in qualche cosa* il mondo sia tuttavia uguale all'antico, amato, infinito e illimitatamente creativo Dio; che in qualche cosa tuttavia «l'antico Dio viva ancora» — quel bisogno nostalgico di Spinoza che si esprime nelle parole «*deus sive natura*» [...] Ma quale è la proposizione e la fede, con cui si formula nel modo più chiaro la svolta decisiva, l'ormai raggiunto *predominio* dello spirito scientifico sullo spirito religioso [...] Non suona forse così: il mondo, come forza, non deve essere pensato illimitato, perché non *può* essere pensato a questo modo? Noi ci

vietiamo il concetto di una forza infinita, in *quanto incompatibile con il concetto di «forza»*. Dunque, al mondo manca anche la facoltà di un'eterna novità²⁵⁸.

Questa concezione del mondo non è però «senz'altro» una concezione meccanicistica;

se lo fosse, non determinerebbe l'infinito ritorno di casi identici, bensì uno stato finale. *Poiché* il mondo non l'ha raggiunto, il meccanicismo deve valere per noi come ipotesi imperfetta e solo provvisoria²⁵⁹.

Il mondo inteso come una determinata quantità di forza e come un determinato numero di centri di forza deve percorrere un numero calcolabile di combinazioni «nel gran giuoco di dadi della sua esistenza».

In un tempo infinito, ogni possibile combinazione sarebbe una volta, quando che fosse, raggiunta; sarebbe anzi raggiunta infinite volte. E poiché tra ogni «combinazione» e il suo prossimo «ritorno» dovrebbero essere passate tutte le altre combinazioni possibili, e ciascuna di tali combinazioni determinerebbe l'intera successione delle combinazioni nella stessa serie, sarebbe con ciò dimostrato un circolo di serie assolutamente identiche: il mondo come circolo che si è già innumerevoli volte ripetuto e che prosegue il suo gioco all'infinito²⁶⁰.

Anche l'uomo partecipa necessariamente a questo gioco del mondo, ma non perché abbia compiuto in se stesso la terza metamorfosi dall'«io voglio» all'«io sono» del fanciullo che ricomincia daccapo, bensì perché l'esistenza umana è soltanto un anello nel grande anello dell'eterno ritorno di tutto l'essente:

Uomo! La tua vita intera, come una clessidra, sarà sempre di nuovo capovolta, e sempre di nuovo si svuoterà — un grande minuto di tempo frammezzo, finché tutte le condizioni dalle quali tu sei divenuto, nel circuito cosmico, si verificano di nuovo. E allora troverai di nuovo ogni dolore e ogni piacere e ogni amico e nemico e ogni speranza e ogni errore e ogni filo d'erba e ogni raggio di sole, la connessione totale di tutte le cose. Questo anello, nel quale tu sei un grano, splenderà sempre di nuovo. E, in generale, in ogni anello dell'esistenza umana vi è sempre un'ora nella quale — per la prima volta a uno, poi a molti, poi a tutti — si presenta il pensiero più possente, quello dell'eterno ritorno di tutte le cose: ogni volta è questa, per l'umanità l'ora del meriggio²⁶¹.

Questo eterno ritorno dell'identico, che comprende anche l'affiorare della sua idea, non ha né senso né valore, ma neppure è privo di senso e di valore, giacché il suo valore è in ogni momento «identico», ovvero, in altri termini, questo divenire

non ha nessun valore, perché manca qualcosa con cui misurarlo e in riferimento a cui la parola «valore» abbia senso. *Il valore complessivo del mondo non è valutabile*, e quindi il pessimismo filosofico è una cosa comica²⁶².

L'eterno ritorno è una «legge originaria» non-divenuta, vale a dire essa

è stata posta nell'universo ai primordi già con la quantità determinata di energia dell'essere. Gli stessi fenomeni naturali di ripetizioni e cicli periodici, ad esempio delle stelle e delle stagioni, l'avvicinarsi, che si ripete sempre allo stesso modo, di giorno e notte o di flusso e riflusso, nascondono già l'essenza originaria della legge dell'eterno ritorno, che si può cogliere matematicamente²⁶³.

Nell'alato aforisma che conclude la *Volontà di potenza*, le formulazioni fisiche vengono tuttavia superate dalla perspicuità della visione dionisiaca del mondo cui corrisponde la caratterizzazione dell'«anima» di Zarathustra.

E sapete anche cos'è per me «il mondo»? Ve lo devo mostrare nel mio specchio? Questo mondo: un mostro di forza, senza principio e senza fine, una salda, bronzea massa di forza, che non diviene né più grande né più piccola, che non si consuma ma soltanto si trasforma, un complesso di grandezza immutabile, un'amministrazione senza spese né perdite, ma del pari senza accrescimento, senza entrate, un mondo attorniato dal «nulla» come dal suo confine, nulla che svanisca, si sprechi, nulla di infinitamente esteso, ma come una forza determinata è collocato in uno spazio determinato, e non in uno spazio che sia in qualche parte «vuoto»; piuttosto come forza dappertutto, come giuoco di forze e onde di forza esso è in pari tempo uno e «plurimo», che qui si gonfia e lì si schiaccia, un mare di forze tumultuanti e infuriati in se stesse, in perpetuo mutamento, in perpetuo riflusso, con anni sterminati del ritorno, con un flusso e riflusso delle sue figure, passando dalle più semplici alle più complicate, da ciò che è più tranquillo, rigido e freddo a ciò che è più ardente, selvaggio e contraddittorio, e ritornando poi dal molteplice al semplice, dal giuoco delle contraddizioni fino al piacere dell'armonia, affermando se stesso anche in questa uguaglianza delle sue vie e dei suoi anni, benedecendo se stesso come ciò che ritorna in eterno, come un divenire che non conosce sazieta, disgusto, stanchezza: questo mio mondo *dionisiaco* del perpetuo creare se stesso, del perpetuo distruggere se stesso, questo mondo di mistero dalle doppie voluttà, questo mio al di là del bene e del male, senza scopo, se non c'è uno scopo nella felicità del circolo, senza volontà, se un anello non ha buona volontà verso se stesso — volete un *nome* per questo mondo? Una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? Una *luce* anche per voi, i più celati tra gli uomini, i più forti, i più impavidi, i più notturni? — *Questo mondo è la volontà di potenza — e nient'altro!* E anche voi stessi siete questa volontà di potenza — e nient'altro!²⁶⁴

Ma perché il mondo fisico, e non solo l'uomo di una determinata epoca, è una volontà di autosuperamento e autopotenziamento, se il carattere fondamentale di questo mondo consiste nell'essere necessariamente così com'è *senza* volontà e scopo — «se» un anello «non» ha buona volontà verso se stesso, e «se non» c'è uno scopo nella felicità del circolo? Come si concilia con questo mondo dei ritmi cosmici, che «vuole» se stesso solo *fino a un certo punto*, la volontà umana di potenza e sopraffazione, di dominio e autodomínio, di superamento e autosuperamento — a meno che l'uomo e il mondo non siano *una* «vita» indivisa, il cui arcano è che essa deve sempre di nuovo superare se stessa? Questo afferma Nietzsche nello *Zarathustra* e intende la volontà di potenza come una sorta di autosuperamento della vita comune a *tutto* il vivente, volontà di potenza che da parte sua è in *tutto* il vivente un voler comandare e obbedire²⁶⁵. Ci si chiede tuttavia se questa *vita* così intesa coincida con la «saggezza» e sia identica a quella che

Zarathustra come sapiente medita di abbandonare²⁶⁶, ma non vuole più abbandonare da quando conosce la «visione» del suo «enigma». Non nasconde forse quell'*unico* discorso della vita il senso completamente differente che possiede il «sempre di nuovo» dell'autosuperamento e il «sempre di nuovo» del ritorno impersonale? Come potrebbe infatti essere proprio una sola e medesima vita quella che deve superare se stessa nell'uomo quale «sé» che vuole, e quella che nel mondo naturale sempre ritorna autonomamente con la semplice necessità della natura? O non è forse originariamente tale nell'esistenza dell'uomo il *ripetuto autosuperamento* come il *ritorno necessario per natura* nell'essere del mondo?²⁶⁷ Il fatto che la vita «deve sempre superare se stessa» si può intendere solo perché, in quanto vita umana, ha in sé la volontà di nulla, e la soluzione sovra-umana, che Nietzsche ha trovato nello *Zarathustra* per il suo superamento, è la volontà dell'eterno ritorno, ma non questo stesso. Solo sulla base di questo nesso problematico tra nichilismo e ritorno deve intendersi anche il senso differente del «sempre di nuovo» temporale e di quello eterno nella vita dell'uomo e nella vita del mondo. Non fu la vita, bensì l'esistenza più intima di Nietzsche, a doversi superare sempre di nuovo e che da ciò ha interpretato la vita nel suo complesso. «I miei scritti parlano solo dei miei superamenti»²⁶⁸. «La mia qualità più forte è l'autosuperamento. Ma io ho bisogno di essa più d'ogni altra — io fui sempre sull'abisso»²⁶⁹.

Il *problema* nella dottrina dell'eterno ritorno, che è la vetta di questo abisso, costituisce però l'unità di questa scissione; esso si esprime tanto nella rappresentazione antropologica quanto in quella cosmologica di questa dottrina. Nel primo caso la scissione si esprime nel fatto che il «tu devi» della *volontà propria* contraddice il «lo farai in ogni caso!» e nel secondo nel fatto che il *mondo* dionisiaco dell'eterno ritorno deve essere una «volontà di potenza» e nient'altro.

*Klages*²⁷⁰, che fa proprio il mondo nietzscheano, mosso ritmicamente, della vita cosmica, e di contro al «mondo delle immagini» vuole dimostrare proprio in Nietzsche l'impotenza della volontà spirituale di potenza, ha richiamato l'attenzione sul fatto che l'ultimo aforisma della *Volontà di potenza* si frantuma in due parti con una seconda redazione della sua conclusione. In questa frattura Klages può vedere soltanto un «terribile sbandamento», giacché egli stesso vuole riconoscere solo la verità di un aspetto dell'esistenza, quello cosmico. Ma il fatto che qui si presenti effettivamente un problema che non trova soluzione né con una divisione della doppia volontà nietzscheana in una volontà spirituale di potenza e in un «dovere passivo», né con la riduzione di tutta la filosofia di Nietzsche alla pura e semplice «volontà come potenza» (Baeumler) risulta dalla circostanza che Nietzsche ha scritto la conclusione dell'aforisma in due modi diversi.

...se un anello non ha buona volontà verso se stesso — volete un *nome* per questo mondo? Una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? Una *luce* anche per voi, i più celati tra gli uomini, i più forti, i più impavidi, i più notturni? — *Questo mondo è la volontà di potenza e nient'altro!* E anche voi stessi siete questa volontà di potenza — e nient'altro!²⁷¹

prima stesura (pubblicata in appendice):

...Se un anello non ha buona volontà di volgersi sulla propria vecchia orbita, sempre intorno a sé e solo intorno a sé: questo *mio* mondo — chi è luminoso abbastanza per contemplarlo, senza desiderare per sé la cecità? Chi è forte abbastanza, per tenere la propria anima di fronte a questo specchio? Per tenere il suo proprio specchio di fronte allo specchio di Dioniso? Per contrapporre la sua propria soluzione all'enigma di Dioniso? E chi fosse in grado di far questo, non dovrebbe allora fare ancora di *più*? Votare *se stesso* all'«anello degli anelli»? Con il voto dell'eterno *ritorno*? Con l'anello dell'eterna benedizione di sé, affermazione di sé? Con la volontà del voler di nuovo e ancora una volta? Del voler indietro tutte le cose che mai siano esistite? Del voler andare oltre, verso tutto ciò che mai dovrà essere? Sapete dunque cos'è per me *il mondo*? E che cosa voglio io, quando voglio — *questo mondo*?²⁷²

Mentre nella prima stesura il *problema* di un volere l'eterno ritorno, rappresentato dal rispecchiamento reciproco tra struttura del mondo e comportamento individuale, trova una soluzione apparente nel fatto che il volere se stesso del mondo è pensato in base all'eterno ritorno come un volere-sempre-di-nuovo- se-stesso e che la volontà umana si muove anch'essa in circolo come una volontà che vuole in avanti e all'indietro, nella seconda stesura la problematicità di un volere la fatalità viene velata più che espressa con la formula impervia della «volontà di potenza», che deve essere semplicemente identica nell'uomo e nel mondo. Da ultimo la formulazione schematica della vita come di una «volontà di potenza» non rivela affatto il circolo che sempre ritorna come carattere complessivo della vita, bensì l'unicità della situazione storica, all'interno della quale Nietzsche ha riflettuto sull'*unica natura* di tutte le cose del XIX secolo. La problematicità di un volere l'eterno ritorno nel senso della volontà di potenza appare completamente chiara laddove Nietzsche, per fondare la sua dottrina, vuole dimostrare *scientificamente*²⁷³ il mondo contemplato in modo dionisiaco, e concepisce il volere dell'uomo come sollecitato *eticamente*.

Per fondare scientificamente la sua dottrina Nietzsche si è occupato degli scritti di Dühring, R. Mayer, Boscovich e presumibilmente anche di Helmholtz²⁷⁴ e ha preso in considerazione il progetto di riprendere lo studio della fisica e della matematica all'università di Vienna o di Parigi. Questa preoccupazione di dare alla propria dottrina una fondazione scientifica non è una singolare deviazione, bensì la necessaria conseguenza del fatto che Nietzsche voleva insegnare qualcosa. Una dottrina filosofica comunicabile non può accontentarsi del puro e semplice rimando a una visione estatica o a un progetto; essa deve cercare di illuminare e sciogliere

l'enigma della sua visione e di fondarla pensandola in tutti i suoi aspetti. Il tentativo di una fondazione scientifica dell'eterno ritorno, come struttura temporale del mondo fisico, non va preso meno seriamente dell'altro tentativo di svilupparlo come un postulato etico. Entrambi mostrano che l'apparente unità tra la struttura del mondo e il comportamento individuale si spacca nei due lati che dovrebbe unificare. La dottrina dell'eterno ritorno è nella sostanza tanto un *surrogato ateistico della religione* quanto una «*metafisica fisica*»²⁷⁵. Quale unità di entrambi i momenti essa costituisce il tentativo di «connettere l'esistenza divenuta eccentrica dell'uomo moderno nella totalità naturale del mondo»²⁷⁶.

4. L'unità problematica nella scissione della duplice equazione

Il controsenso insito nella presentazione della dottrina dell'eterno ritorno può essere ricondotto, al fine di un suo chiarimento metodico, a una scissione di principio nel rapporto che l'uomo, liberatosi per l'«io voglio» e quindi per il nulla, stabilisce col mondo. Il fatto che Nietzsche voglia ricostruire nella totalità dell'essere, con un'interpretazione *cosmica* della volontà di potenza, un'unità e un ordine andati perduti, è la prova indiretta della rovina dell'uomo moderno assieme a Dio e al mondo. Dalla frammentazione dell'essente nella sua totalità in un mondo esteriore, un mondo interiore e un retromondo ha origine l'impulso essenziale dell'impegno filosofico degli ultimi tre secoli. A partire dal dubbio *cartesiano* in Dio e dalla sua distinzione tra uomo (*res cogitans*) e mondo (*res extensa*), operata in base all'esser-sé ed esser-altro, fino alla loro mediazione a opera di *Hegel*, e da questo fino al tentativo di Nietzsche di un «rifidanzamento» del mondo, la filosofia è un unico tentativo di riconquistare un mondo perduto. Ciò che la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'identico, dopo la dissoluzione iniziata con Cartesio dell'interpretazione cristiana dell'esistenza, vuole ripristinare al culmine dell'epoca moderna è la visione presocratica del mondo. In questo tentativo di filosofare scavalcando due millenni, Nietzsche è rimasto legato tanto al positivismo quanto al nichilismo del suo secolo, nella vana fatica di unificare in una nuova profondità le sfere divise, ma reciprocamente corrispondenti, di una quantità di forza — che permane uguale — del moderno mondo fisico con l'energia nichilistica dell'esistenza moderna, per ricollegarle a ritroso, al limite estremo della libertà svincolata, nella legge sempre uguale del mondo che ruota. Questo esperimento sembra aver successo quando si condensa nel simbolo, mentre nel confronto teoretico il tutto poeticamente unificato si scompone di nuovo nelle sue due componenti. Ma dal momento che però entrambe sono parti di un tutto voluto, in ognuna delle due serie interpretative — dalla parte dell'uomo e dalla parte del mondo — si manifesta quella che è rispettivamente l'altra:

nel ritorno meccanico dell'identico traluce il circolo, in nessun caso «divino», dell'*esistenza* propria di Nietzsche, e la sua esistenza senza vie d'uscita si proietta nel fato, come se il suo io isolato appartenesse alle condizioni necessarie della struttura sempre uguale del mondo fisico. Nietzsche discute la posizione problematica dell'uomo nei confronti del mondo, relativamente alla vera conoscenza del mondo fenomenico, da ultimo nella *Volontà di potenza* con il titolo *Verità e apparenza*, senza peraltro superare, nell'impostazione di principio della questione, il suo primissimo abbozzo su *Verità e menzogna in senso extramorale*.

In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della «storia del mondo»: ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire. Qualcuno potrebbe inventare una favola di questo genere, ma non riuscirebbe tuttavia a illustrare sufficientemente quanto misero, spettrale, fugace, privo di scopo e arbitrario sia il comportamento dell'intelletto umano entro la natura. Vi furono eternità in cui esso non esisteva; quando per lui tutto sarà nuovamente finito, non sarà avvenuto nulla di notevole. Per quell'intelletto, difatti, non esiste una missione ulteriore che conduca al di là della vita umana²⁷⁷.

Il mondo naturale è «in sé», l'uomo in esso è solo «per sé», e la verità sembra essere in tutto e per tutto radicalmente preclusa alla vista dell'uomo gettato nel mondo. Non si capisce «dove provenga in tutto il mondo, in questa costellazione, l'istinto alla verità!». L'uomo vive rinchiuso nella sua «cella della coscienza» e al contempo gettato nel mondo naturale, ma «la natura gettò via la chiave» con la quale avrebbe potuto aprirsi l'accesso ad essa, e «guai alla fatale curiosità che riuscisse una volta a guardare da una fessura della " cella della coscienza " fuori e all'ingiù» intuendo così che l'uomo, proprio come sul «dorso di una tigre», è appeso a dei «sogni». Come surrogato di questa verità a lui preclusa l'uomo si appronta il mondo, fissa verità universalmente valide, convenzionali e che conservano la vita, verità che in verità sono illusioni, delle quali non si sa che lo sono — dunque l'estremo opposto rispetto a una vera enunciazione dell'essere nel simbolico divenir parola del mondo.

Nietzsche definisce in questo modo l'aporia del problema della verità, derivante da questa scissione: la verità proibita viene velata da una menzogna consentita, e la menzogna proibita fa la sua comparsa nella sfera della verità consentita. I casi sono due: o è l'individuo, che vuole afferrare la verità proibita, a dover sacrificare *se stesso* — o deve sacrificare *il mondo*. In un abbozzo del periodo dello *Zarathustra* Nietzsche esprime quest'idea in modo meno radicale:

Di tanto in tanto, ci è necessaria la cecità, e dobbiamo lasciare intatti, dentro di noi, certi articoli di fede e certi errori — fin quando ci mantengono in vita. Dobbiamo essere *senza coscienza* riguardo alla verità e all'errore, finché si tratta della *vita* — proprio *affinché*, poi, possiamo adoperare di nuovo la vita al servizio della verità [...] Questa è la

In realtà l'errore, vale a dire l'impulso che alberga nella volontà umana di verità e tende a occultare quest'ultima, può essere eliminato solo a prezzo della vita dello stesso soggetto della conoscenza, giacché l'«ultimo» disvelamento dell'essere non tollererebbe l'«incorporamento». Già nel frattempo su Empedocle del 1870-71 ²⁷⁹ Nietzsche afferma che il filosofo greco, dopo aver percorso tutti i gradi della conoscenza, dirige alla fine contro se stesso l'ultimo di questi gradi, impazzisce e, prima di scomparire nel cratere, annuncia la verità della palingenesi. Anche Nietzsche non poté sopportare l'«incorporamento» del proprio dubbio nella verità e cercò una via d'uscita dal nichilismo epistemologico, che potesse eliminare la discordanza tra la volontà di verità e l'inevitabile menzogna. Egli credette infine di aver trovato la chiave che dischiude la natura di tutte le cose. Ciò che Zarathustra profetizza è la consonanza di tutto ciò che è in *un* modo supremo dell'essere²⁸⁰, che determina tanto l'anima di Zarathustra quanto il suo mondo dionisiaco. Ma perché l'uomo non dovrebbe poter sopportare la propria adesione al «sì dell'essere», se fosse veramente ammesso nella totalità del mondo e fosse della stessa specie di ogni essere necessario per natura? Il fatto che Nietzsche non sopportò la propria «saggezza» nella «vita»²⁸¹ e a mezzanotte, tra il primo e il dodicesimo «rintocco dell'essere», quando la vita gli era più cara di tutta la sua saggezza, pensò proprio per questo di abbandonarla, parla a favore del suo primo progetto, secondo il quale l'uomo è in contraddizione con l'universo, poiché la vita naturale, nell'esistenza dell'uomo che sa, è scissa proprio come l'ultimo progetto nietzscheano. Già solo come «progetto» il mondo di Nietzsche è abissalmente lontano dal cosmo antico, che non era vittima di quella «immensa impossibilità di parlare» che insegna all'uomo a «cessare di essere uomo»²⁸².

In accordo con l'aporia di verità e menzogna in senso «extramorale», vale a dire cosmico, un progetto posteriore per la *Volontà di potenza* definisce il nichilismo, il cui autosuperamento è l'eterno ritorno, mediante questa alternativa:

Sorge all'orizzonte il contrario del mondo che veneriamo, e del mondo che viviamo e che siamo. Non resta che o eliminare le nostre venerazioni o eliminare noi stessi. Quest'ultima cosa è il nichilismo²⁸³.

La fine di questa opposizione, che sorge all'orizzonte, tra il mondo che noi siamo e quello che apprezziamo, è stata riassunta da Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli* nella formula: «fine del lunghissimo errore», nella certezza che l'opposizione di quel mondo «vero» e di questo mondo «apparente»²⁸⁴ avesse cessato di esistere con la dottrina di Zarathustra.

1. Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso, — egli vive in esso, *lui stesso è questo mondo*.

(La forma più antica dell'idea [...] Trascrizione della tesi «Io, Platone, *sono* la verità»).

2. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso («al peccatore che fa penitenza»).

(Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile [...] si cristianizza...)

3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo.

(In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, pallida, nordica, königsbergica).

4. Il mondo vero — inattingibile. Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche *sconosciuto*. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto?...

{Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo}.

5. Il «mondo vero» — un'idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante — un'idea divenuta [...] superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamola!

(Giorno chiaro; [...] ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi).

6. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente?... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*

(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; incipit Zarathustra)285.

Sulla base di questa soppressione del mondo vero e apparente non è più necessario sopprimere noi stessi! Cosa ne risulta però per la posizione filosofica di Nietzsche nella storia della decadenza del retromondo metafisico? Palesamente il fatto che l'ultima saggezza di Zarathustra, alla fine del mondo divenuto per essa favola, si trova di nuovo *prima del suo inizio*, giacché egli stesso è di nuovo mondo, se i simboli di Zarathustra sono veri e il «mezzogiorno dell'uomo» è ad un tempo il «mezzogiorno della terra»286. Il seguito, solo accennato nell'ultimo paragrafo, avrebbe dovuto suonare così: Io, Nietzsche-Zarathustra, *sono* la verità del *mondo*, per primo, dopo aver superato tutta la storia dell'errore più lungo, ho riscoperto il mondo anteriore a Platone. Io non voglio nient'altro che questo mondo che perennemente ritorna e che non mi è più alieno; esso è nello stesso tempo il mio *ego* e il mio *fato*; io voglio infatti me stesso eternamente di nuovo, come un anello nel grande anello del mondo che vuole-se-stesso?287.

La parola dell'uomo, il quale è come *un* «anello» nel grande anello del mondo, salda insieme ciò che nel tentativo nietzscheano di spiegazione teorica era andato in frantumi. In alcune annotazioni sparse nei suoi libri viene pienamente in luce questa problematica irrisolta nel rapporto tra uomo e mondo. La «soggettività» del mondo, si dice in una di esse288, non è una soggettività antropomorfa, bensì «mondana». L'uomo appartiene, nei suoi aspetti più elevati e in quelli più bassi, all'essenza del mondo fisico, tuttavia noi possiamo accedere ad esso solo da noi stessi. Questo accesso umano non umanizza tuttavia il mondo, bensì dischiude la vista sulla

forma mondana del nostro comportamento verso di esso, che è sempre formativo e creativo, giacché «il *creare* appartiene alle peculiarità inalienabili e costanti del mondo stesso»²⁸⁹. In altri termini: «Noi siamo nel sogno del Dio le figure che indovinanano come lui sogna» — una immagine che ha lo stesso significato della frase: «Non sono *nostre* le prospettive nelle quali noi vediamo le cose: ma sono prospettive di un essere simile a noi, ma *più grande: nelle cui immagini noi guardiamo*»²⁹⁰. *In contraddizione con questa interpretazione mondana dell'uomo a partire dall'essenza del mondo, che non ha bisogno di Dio giacché è esso stesso creativo, in un'altra occasione Nietzsche dice all'inverso: il filosofo non cerca la verità del mondo, bensì la sua «metamorfosi negli uomini», il «mondo come uomo»*²⁹¹. Questo rovesciamento della direzione dello sguardo fa dell'Ego cosmico un mondo umanizzato e a questo corrisponde il fatto che Zarathustra sottolinea come il cielo, la terra e il mondo siano il «suo» cielo, la «sua» terra, il «suo» mondo — come se il mondo appartenesse alla volontà creatrice dell'uomo e non invece l'uomo, assieme al suo poter volere, al mondo. Questa idea del mondo «come uomo», pensata fino alle sue estreme conseguenze, compare in un appunto dell'epoca dello *Zarathustra*: «Noi vogliamo riempire la natura di umano e redimerla dalla mascherata divina. Vogliamo prender da essa ciò di cui abbiamo bisogno per sognare *al di là* dell'uomo. Qualcosa di più *grandioso* della tempesta, delle montagne e del mare, deve ancora nascere — ma come figlio dell'uomo»²⁹². Cosa potrebbe essere più estraneo a un originario e naturale rapporto col mondo della natura di questo voler superare le potenze fisiche del cosmo per mezzo di un «figlio dell'uomo» anticristiano, che trasferisce la propria volontà di potenza e di autosuperamento nella totalità del mondo, per potergli tener testa? Da questa estraneazione deriva la nostalgia di Zarathustra: «Dire di no come la tempesta e dire di sì come lo dice il cielo aperto», una nostalgia e un rifugiarsi nella natura, come già annuncia una lettera del ventiduenne Nietzsche a Carl von Gersdorff (7 aprile 1866). Ma il mondo celeste non dice né sì né no; parla all'uomo solo nella lingua del silenzio.

L'estremo tentativo nietzscheano di *rifidanzamento* con il vecchio mondo naturale era condannato all'insuccesso, giacché nel XIX secolo poteva essere intrapreso solo con i mezzi del mondo post-copernicano e al culmine della modernità. Il divenire eccentrico della terra nella totalità dell'universo produce una smisurata tensione della volontà umana a dominare e avvicinarsi il mondo, che proprio per questa ragione si dilata e si allontana continuamente. E come potrebbe l'uomo restare «vicino, fedele, fiducioso»²⁹³ alla terra e sapersi in una «eterna sicurezza» sotto la «campana azzurra» del mondo celeste, se ogni giorno porta con sé nuove scoperte non più conciliabili con il *vecchio* mondo, ordinato naturalmente e solo «circondato» dal «nulla»? Da quando l'uomo divenne realmente «aereo navigante dello spirito»²⁹⁴ e «signore della terra» ha subito una disumanizzazione e si è verificato uno smisurato trapasso del mondo

visibile a una costruzione cosmico-fisica, che si può concepire matematicamente ma nella quale non si può vivere. Anche Nietzsche, nel suo itinerario di scoperta nell'inesplorato, si è posto, allarmato, la domanda: «Dove ci trascina questa potente brama?», e ha concluso *Aurora* chiedendosi se non fosse per caso la sua sorte quella di «naufragare nell'infinito», per scoprire alla fine — nella terra di Zarathustra — un'«isola beata»²⁹⁵. Solo quest'*isola* rappresentava ancora quel vecchio mondo mediterraneo per il quale il nuovo Colombo non era «abbastanza semplice e quieto»²⁹⁶.

La scissione presente nella duplice rappresentazione del simbolo dell'eterno ritorno è condensata nell'immagine del «meriggio». *Meriggio ed eternità* indica non solo l'arresto del tempo, nel quale il mondo si mostra perfetto, ma anche e soprattutto il critico «punto di mezzo» in cui l'uomo di una determinata epoca deve decidere se in futuro vorrà ancora se stesso. Il meriggio è il momento in cui il sole, anche quello della conoscenza, è al suo apice, ma è anche un «momento supremo» nel senso di un'estrema distretta e pericolo. Nessuna dialettica della «conformità», per quanto mobile, può comporre questa contraddizione, nella quale il simbolo del meriggio si scinde, non appena lo si prenda alla lettera e lo si pensi fino in fondo.

La prefazione dello *Zarathustra* presuppone sin dall'inizio quel-l'ultima «metamorfosi» che il primo discorso definisce un «nuovo inizio» e al contempo una «ruota ruotante da sé». Ma come può cominciare un nuovo inizio se il «primo movimento» non scaturisce da alcuna decisione, ma è un circolo senza inizio e senza fine, nel quale è già tutto deciso per sempre? Il portatore di queste forme di movimento in sé contraddittorie è il «fanciullo», il cui «produrre» creativo è un «gioco». Dopo che il cuore di Zarathustra si è infine trasmutato, egli è un «risvegliato», giacché si è mutato in fanciullo. Quale risvegliato-trasmutato, avanza al momento dell'aurora verso il sole e dice: «Tu grande costellazione! Quale sarebbe la tua sorte se non avessi coloro che illumini?». Questa iniziale allocuzione al sole viene ripetuta alla fine dell'ultimo discorso dello *Zarathustra*, quando Zarathustra, ora anche lui «ardente e forte come un sole al mattino», esce dalla sua caverna. Anche la sua volontà viene definita un'inesorabile volontà solare», giacché la volontà necessaria dell'uomo che supera se stesso elevandosi vuole, come il sole alla sera, il proprio tramonto per un nuovo inizio al mattino. Il meriggio, che — quando il sole è allo zenit — ritorna sempre ed è il tempo di una suprema onnipresenza, nelle ultime parole di Zarathustra viene evocato come «segno» di ciò che verrà, come il «suo mattino». Zarathustra, questo sovra-uomo fanciullo, sottrae alla grande costellazione la sua sovrabbondanza e in cambio la benedice. Poche righe dopo però, a proposito della propria sovrabbondanza che vuole regalare agli uomini²⁹⁷, dice al sole esattamente il contrario: «Benedici- mi dunque!». Chi benedice chi? E a chi appartiene originariamente la

sovrabbondanza? Apparentemente a entrambi: al sole, il prototipo eterno del mondo celeste, e a Zarathustra che, come maestro del sovra-uomo e del «grande» meriggio sul mezzogiorno vuole l'eterno ritorno. Zarathustra ha bisogno in effetti della benedizione del sole, che è «la suprema costellazione dell'essere», per poterlo a sua volta benedire, ma questo rapporto reciproco ha inizio con Zarathustra che impartisce la benedizione e che appare a se stesso come un sole.

O forse il voler-donare di Zarathustra, la sua volontà e la sua sovrabbondanza, sono solo il riflesso di quel cosiddetto volere-se-stesso e donare-se-stesso della vita naturale, che si manifesta al meriggio nel dio naturale Pan? O forse la corrispondenza letterale tra «meriggio della terra» e «meriggio dell'uomo»²⁹⁸, tra mondo celeste e sovra-uomo, tra sole del meriggio e volontà solare, tra luce celeste e fuoco di Zarathustra è solo una metafora inventata e 'dunque un «inganno-poetico»? Chi legge attentamente le parabole di Zarathustra non può non accorgersi che la pretesa del volere individuale, che in quanto umano pensa al futuro, ha preminenza assoluta nei confronti della pigra intelligenza del mondo. Nietzsche-Zarathustra sa bene infatti di aver perduto il mondo, ma lo può riconquistare solo se lo crea come «proprio» e trasforma tutto l'in-sé-e-per-sé in un «in-me-e-per-me»²⁹⁹. Da questo circolo dell'ostinazione Nietzsche-Zarathustra vien fuori solo in rari momenti e provvisoriamente. Invece di pensare come Goethe che nessun occhio umano possa fissare il sole, se non è esso stesso già solare, per Zarathustra il sole è un occhio il cui «destino» sarebbe vano se non avesse coloro ai quali risplende.

Il meriggio è il momento in cui egli prende per la prima volta la parola, solo apparentemente è l'ora del grande Pan e nel suo significato profondo è il critico «*momento di mezzo*» di una vita circondata «dalla morte»³⁰⁰. In effetti il viandante in una radura nascosta vede dormire il gran Pan e tutte le cose della natura con un'espressione di eternità nel volto, ma — così a lui «sembra» soltanto. In realtà in questo attimo eterno egli non vuole niente, e il suo cuore che desidera e cerca la pace non batte, ma non perché egli senta fisicamente l'alito di un mondo perfetto, bensì perché lo tocca «la morte ad occhi aperti». Egli si sente felice, ma è una felicità «grave». La sua felicità non è il frutto naturale del riposo e di un immergersi nella vita del tutto, bensì il risultato ingannevole della «brama di pace» di un'esistenza che non può mai completamente dimenticare se stessa, il cui occhio anche nel meriggio di Pan non è chiuso come nel sonno, ma è sveglio e aperto. Il viandante, che con la sua ombra è in cammino verso una meta, non può abbandonarsi incondizionatamente anima e corpo, neppure per un momento, alla vita universale della natura. L'atmosfera che caratterizza³⁰¹ originariamente l'ora di Pan ed è determinata da una calma immobile, da un calore meridiano bruciante, da un sonno simile alla morte e dall'esser circondato da potenze divine e demoniache, si trasforma in un'atmosfera nella quale predominano la

morte a occhi aperti e l'esser prigionieri in una «rete di luce». La caratterizzazione nietzscheana del meriggio è perciò sempre ambigua: l'atmosfera panica è costantemente attraversata e turbata dall'idea non pagana e innaturale secondo cui l'ora del meriggio è un'ora della «decisione». «Come per magia parole e immagini antichissime si sono trasformate in qualcosa di totalmente nuovo, di totalmente diverso — come se si fosse acceso in pieno giorno un bengala: tutto diventa pallido, tutto appare come se fosse di fronte al tramonto e alla morte. Il calore e il colore svaniscono, le ombre della fine strisciano sulla terra, la paura coglie di sorpresa il nostro cuore³⁰².

Nello Zarathustra viene pienamente in luce la problematica che nel Viandante e la sua ombra era stata solo accennata. Il pathos escatologico della lingua neotestamentaria sovverte le antiche reminiscenze. L'ultimo paragrafo dell'ultimo discorso della prima parte dello Zarathustra contiene il primo esauriente richiamo al meriggio. Il messaggio neotestamentario è presente nel «quinto vangelo» nietzscheano fin nei minimi particolari sotto forma di parodia³⁰³. Si tratta del congedo del maestro dai suoi discepoli. La promessa del ritorno fa parte del congedo. Quando Zarathustra sarà per la terza volta tra i suoi discepoli, il tempo della festa del «grande» meriggio sarà un evento escatologico. Mentre nell'ora di Pan si rivela ciò che per natura sempre si ripete, con il grande meriggio dell'anticristo-Zarathustra ha inizio qualcosa di totalmente nuovo e definitivo. Il meriggio non è il momento in cui dèi e demoni si rivelano nella vita vegetale o animale del mondo, bensì il punto centrale di un cammino da percorrere. Il meriggio è il «punto di mezzo di un cammino» tra animale e sovra-uomo, il quale, da parte sua, entra in scena solo quando tutti gli dèi sono già morti. Ciò che nel meriggio si rivela non è il mondo del dio naturale Pan, bensì un'«ultima volontà» e una «suprema speranza» di autoreddenzione dell'uomo. Zarathustra deve tramontare e deve benedire se stesso, per divenire uno che va oltre, nel passaggio verso l'ultima meta. Questo tanto invocato tramonto e passaggio contrasta profondamente con l'esperienza del meriggio, nel quale il mondo è perfetto e il tempo è fermo. L'annuncio del meriggio, che come culmine di una crisi è un critico «punto di mezzo», ha luogo nell'attesa di ciò che verrà, che determina se stesso in base a un compito futuro. Nel grande meriggio venturo si deve decidere se l'uomo vuole degradarsi fino all'ultimo uomo o elevarsi fino al sovra-uomo. Nella rappresentazione nietzscheana del meriggio e dell'eterno ritorno si compie improvvisamente una trasmutazione: ciò che per natura sempre ritorna si trasforma in qualcosa che deve essere decisivo *una volta per tutte*. Per la stessa ragione anche l'«attimo» non è eterno perché in esso si mostra ciò che sempre è, ma perché, quale attimo decisivo, determina in anticipo ciò che sarà in futuro.

La lingua dell'escatologia biblica caratterizza anche la fine dei discorsi *Della virtù che rende meschini* e *Del passar oltre*. Il meriggio di Zarathustra

assomiglia più al giorno del giudizio dei profeti e degli apostoli che al meriggio nel quale l'esistenza isolata ripiomba nella vita globale della natura. «Visto con gli occhi degli antichi», nota molto giustamente Karl Schlechta, «il "grande meriggio" è una colossale bestemmia». Il grande meriggio dello *Zarathustra* è l'ora del sovra-uomo, così come l'eterno ritorno ne è la dottrina. A causa di questo legame dell'esperienza del meriggio con la dottrina del sovra-uomo e col suo volere l'eterno ritorno, il significato naturale del meriggio si dissolve in un passaggio verso un «nuovo mattino», e ciò che in origine era paganamente pio acquista un senso anti-cristiano che ora determina in modo contraddittorio anche l'antica idea del ritorno in quanto tale. Zarathustra ritorna, con questo sole e con questa terra, — «non» a una vita nuova migliore, bensì alla stessa e identica vita³⁰⁴. Il critico «punto di mezzo» non avviene sempre, ma si ripete «ogniqualevolta», nasca la «volontà di futuro», scrive Nietzsche in un appunto del periodo dello *Zarathustra* pubblicato postumo. Ciò che ritorna è dunque una decisione, da voler sempre di nuovo, che riguarda l'essere futuro dell'uomo. Zarathustra è «completamente volontà di meriggio» e il suo discorso sul mondo celeste, la terra e il meriggio della terra non può ingannare sul fatto che a lui non interessa immediatamente il mondo naturale, bensì il superamento dell'esser uomo attuale. Anche quale gaio messaggero egli resta pur sempre un critico, che pensa innanzitutto e in ogni caso a una crisi. Il «mondo» dello *Zarathustra* è il regno delle tenebre di una figura di redentore, il cui «danzare» e «ridere» è privo di ogni forza di persuasione. Solo il «peregrinare» di Zarathustra corrisponde alla realtà umana di Nietzsche.

Nel penultimo aforisma della seconda dissertazione della *Genealogia della morale* il senso problematico, del meriggio si esprime in modo ancora più preciso. Il «grande meriggio» fa in questo caso tutt'uno con la «grande decisione» dell'«uomo del futuro», che deve redimersi dall'ideale cristiano e dalle sue conseguenze nichilistiche³⁰⁵. L'uomo redentore del futuro, quale Anticristo e antinichilista, deve restituire alla terra, dimora dell'uomo, la sua «meta» e all'uomo la sua «suprema speranza». Il titolo pensato per lo *Zarathustra, Meriggio ed eternità*, trova una sua specificazione nel sottotitolo: *Progetto di un nuovo modo di vivere*, vale a dire: nel meriggio non si manifesta un sempre-essente ovvero un eterno, bensì si decide un nuovo modo di vivere, abbastanza forte da poter volere l'eterno ritorno. L'insegnamento di Zarathustra si volge dunque in due direzioni: quale uomo redentore del futuro, egli annunzia un nuovo tipo di esistenza, e quale maestro dell'eterno ritorno dell'identico, egli insegna, «al di là di uomo e tempo», la legge suprema di tutta la vita cosmica. Quale critico «punto di mezzo» il meriggio non è però il tempo che sempre ritorna di un sempre-essente, bensì l'attimo della decisione, nel quale la storia passata si stacca da quella futura. La dottrina dell'eterno ritorno deve essere un'interpretazione del mondo fisico e al contempo il «punto di svolta della

storia».

Nell'interpretazione dell'*Inattuale* su Wagner, che lo stesso Nietzsche fornisce in *Ecce homo*, l'idea del meriggio viene intesa esplicitamente come storico-universale e trasferita nel futuro. Quale rivale ed erede di Wagner, Nietzsche è convinto di aver trasformato l'«idea di Bayreuth» in quella del «grande meriggio», nel quale un giorno i suoi discepoli si riuniranno per una festa. Volgendo il suo sguardo retrospettivo ad *Aurora*, Nietzsche definisce in modo analogo la propria missione: «preparare per l'umanità un momento di suprema riflessione su se stessa, un *grande meriggio*, nel quale essa si guarderà indietro e in avanti». Un meriggio, che è una missione preparatoria storico-universale, non può coincidere però con il meriggio nel quale il mondo naturale, nella sua perfezione sempre identica, si dà proprio a colui che non guarda avanti e indietro, bensì contempla il mondo. Nello *Zarathustra* «colui che vede» e «colui che vuole» si identificano solo apparentemente. Il «mondo» che l'autore di *Ecce homo* vuole³⁰⁶ spaccare in due parti — in un prima e dopo Nietzsche — non è il mondo fisico onnipresente, all'interno del quale la storia universale è qualcosa che scompare, bensì un mondo contemporaneo storico-umano, il cui tempo non si commisura al ritorno del sole, bensì all'evento unico della rivelazione di Dio in Cristo, al posto del quale ora subentra a opera di Nietzsche il computo anticristiano del tempo che ha inizio con *Ecce homo*.

Solo una volta³⁰⁷, nel discorso di Zarathustra intitolato Meriggio e collocato a metà dell'ultima parte, il tono convincente di una «straniante ebrezza» dilaga nel paesaggio dello *Zarathustra*, tanto sbiadito quanto troppo illuminato, e il mondo ridiventa percepibile, come avviene da tempo memorabile, quando l'uomo non vuole più nulla e la «sua anima si distende» e tace, tanto da poter sentire la voce del silenzio, in un «tempo senza meta». Il meriggio di Pan non è il critico «punto di mezzo» di una scelta rigorosa, con la quale l'uomo del futuro si separa in modo anticristiano dall'uomo del passato, bensì un autentico evento meridiano nel quale l'esistenza dell'uomo si inserisce.

Ma perché anche ora l'«anima» di Zarathustra parla contro di lui, cioè contro il proprio «io», che continua a volere e interrompe il sonno meridiano per «svegliarsi» e proseguire il suo cammino invece di rimanere fermo? E perché il meriggio è anche *abisso-dei-meriggio* e *mezzanotte*?³⁰⁸ Questa duplice connotazione del supremo punto di mezzo non rinvia forse al fatto che anche nell'ora del perfetto meriggio è compresente il tempo critico nel quale l'abisso del nichilismo di un'esistenza divenuta senza meta vuole superare se stesso? In realtà anche l'ora mondana di Pan è abissale e minacciata da potenze inquietanti, ma l'abissale del meriggio mitico non è la mancanza di fondo, che Nietzsche avverte nel «meriggio della sua vita», quando è l'ora, è l'ora suprema della redenzione dalla distretta e dall'isolamento in cui credò, quale sua unica compagna, la figura di Zarathustra³⁰⁹. L'esperienza del meriggio, nel quale Zarathustra insieme al

sovra-uomo insegna l'eterno ritorno, non porta Nietzsche a pretendere un eterno ritorno dell'identica disperata vita, ma gli fa agognare la redenzione attraverso la morte. Il sole meridiano trafigge Zarathustra nel mezzo della sua vita, nel cuore, ed egli desidera che esso si spezzi — dopo una siffatta gioia. Ma quanto questa «gioia» sia problematica lo rivela la poesia del mago, la cui «ultima» felicità sta proprio nel fatto che il cuore va in pezzi quando un ignoto dio carnefice lo trafigge. La serenità dell'ora del meriggio si mostra a partire da questo momento come «il più segreto pregustare» la morte. Come il sorgere del sole rimanda a un tramonto ricco di significati diversi, così pure il meriggio apparentemente perfetto dell'ora in cui il sole è al suo apice si compie solo quando il «sole cala». Nella poesia dallo stesso titolo anche la «straniante ebrezza» del discorso del meriggio trova la sua ultima spiegazione.

1

La sete non sarà lunga,
riarso cuore!
Nell'aria c'è una promessa,
da bocche ignote un soffio giunge verso me
— la grande frescura viene...

Fervido nel meriggio ristette su me il mio sole:
io saluto il vostro arrivo,
voi venti improvvisi,
voi freschi spiriti del pomeriggio!

Si fa strana, pura l'aria.
Non mi guarda di sottocchi
con occhi obliqui
di seduttrice la notte?...
Resta forte, mio cuore ardito,
non domandare: perché? —

2

Giorno della mia vita!
Il sole declina.
Già sta dorata
l'onda liscia.
Calda respira la roccia:
forse qui nel meriggio
dormì la felicità il suo sonno?
Tra verdi luci
dal bruno abisso sale un giuoco felice.

Giorno della mia vita!
Si va verso sera!
Già arde il tuo occhio

quasi spento,
già sgorgano lacrime
della tua rugiada, stillanti,
su bianchi mari già scorre quieta
del tuo amore la porpora,
l'ultima esitante tua beatitudine...

3

Serenità, aurea vieni!
tu che pregusti la gioia
della morte il più dolcemente, segretamente!
— Sulla mia strada troppo rapido corsi?
Solo ora, quando il piede si stancò,
il tuo sguardo ancora mi coglie,
mi raggiunge ancora la tua *felicità*.

Solo giuoco e onde intorno.
Ciò cui accadde d'essere pesante
sprofondò in azzurro oblio,
ferma è ora la mia barca, oziosa.
Rotta e tempesta — tutto dimenticato!
Brama e speranza affogò,
giacciono lisci anima e mare.

Settima solitudine!
Mai sentii a me
più vicina una dolce certezza,
più caldo lo sguardo del sole.
— Non si infiamma ancora il ghiaccio della mia vetta?
Lieve, argentea, come un pesce,
la mia navicella ora nuota lontano...310

Solo ora, verso sera, quando il giorno della sua vita volgeva al termine, Nietzsche sperimentò come «settima solitudine» ciò che a Zarathustra era apparso — nella reminiscenza della storia biblica della creazione — come «sera» di un settimo giorno, sera che giunse, inspiegabile anche per lui, «proprio nel meriggio»: nel momento della massima luce lo aveva già avvolto la notte. L'inquieta domanda, spesso ripetuta nell'ora del meriggio: «Che ne è di me?», trova risposta al tramonto del sole con il passaggio nella follia che libera e redime. Solo la follia, e non un'«ultima volontà» e una «suprema riflessione su se stesso», ha liberato Nietzsche dall'illusione di potere e dover decidere il destino dell'Europa o dell'intera «umanità».

[1] Il termine tedesco è *Schleiermacher* il cui significato è appunto quello di «fabbricante di veli», «tessitore di veli»; Nietzsche lo usa però con evidente allusione polemica al noto filosofo e teologo dell'età romantica Friedrich Daniel Schleiermacher.

[2] Si. ricordi che in tedesco il sì suona ja e costituisce quindi una palese onomatopea del verso dell'asino.

[3] Nella traduzione va purtroppo perduto il gioco di richiami che si stabilisce in tedesco, per ragioni di affinità morfologica e semantica, tra l'espressione *Wende der Not* (svolta della distretta) e il termine *Not-wendigkeit* (necessità).

[4] Paul Julius Möbius (1853-1907), neurologo e neuropsichiatra di Lipsia, s'interessò della malattia di Nietzsche e dedicò a questo caso clinico uno studio intitolato *Über das Pathologische bei Nietzsche*, Wiesbaden 1902.

[5] *Müssen*.

[6] In tedesco *I-A*. Si veda a riguardo la nostra nota di p. 55.

[7] *Von Ohngefähr*.

[8] Nell'ed. Colli-Montinari esso compare nel vol. VII³ con il numero [12].

[9] In tedesco *Ring* (torcere, storcere, e anche lottare, combattere che è l'accezione in cui viene usato in questo caso), donde il gioco di richiami, che nella traduzione purtroppo si perde, con il sostantivo *Ring* (anello, cerchio, circolo) che compare due righe più avanti.

[10] *Müssen*.

[11] *Können*.

[12] In italiano nel testo.

[13] *soll*.

Capitolo quarto

LA RIPRESA ANTICRISTIANA DELL'ANTICHITÀ ALL'APICE DELLA MODERNITÀ

Chi è giunto alla conoscenza di antiche origini [...] cercherà alla fine sorgenti del futuro e nuove origini.

Se la profezia di Nietzsche fosse soltanto un «inganno poetico», e la sua origine nient'altro che un'esperienza privata, non avrebbe una sistematicità interna né troverebbe una sua collocazione storica nell'ambito complessivo della filosofia occidentale. Questa sua collocazione viene definita in modo conciso quanto perspicuo dalla chiusa di *Ecce homo*: «Sono stato capito? *Dioniso contro il Crocefisso*». Nietzsche però non è contro il Crocefisso perché vuole esser libero dal dolore, ma perché lo vuole in modo diverso, dionisiaco¹. Solo quale discepolo di Dioniso-Zagreos egli è un avversario del Crocefisso, il quale vuole, in modo opposto, il superamento del dolore e della morte. Anche la trasvalutazione di tutti i valori deve essere intesa in questo senso. La dottrina dell'eterno ritorno insegnata da Zarathustra, che conclude anche i progetti per la *Volontà di potenza*, è già la trasvalutazione di tutti i valori cristiani finora invalsi, giacché essa dalla morte del Dio cristiano trae le conseguenze estreme. A questo riguardo in *Ecce homo* Nietzsche si vede quale destino dell'Europa.

Conosco la mia sorte. Un giorno sarò legato' al mio nome il ricordo di [...] una crisi quale mai si era vista sulla terra, la più profonda collisione della coscienza, una decisione evocata contro tutto ciò che finora è stato creduto, preteso, consacrato. Io non sono un uomo, sono dinamite. — E con tutto ciò non c'è nulla in me del fondatore di religioni. [...] Non voglio «credenti», penso di essere troppo malizioso per credere a me stesso, non parlo mai alle masse... Ho una paura spaventosa che un giorno mi facciano *santo*. [...] Non voglio essere un santo, allora piuttosto un buffone... E ciononostante, anzi *non* ciononostante — perché non c'è mai stato sinora niente di più menzognero dei santi — la verità parla in me. — Ma la mia verità è *tremenda*: perché fino a oggi si chiamava verità la menzogna. — *Trasvalutazione di tutti i valori*: questa è la mia formula per l'atto con cui l'umanità prende la decisione suprema su se stessa, un atto che in me è diventato carne e genio. Vuole la mia sorte che io debba essere il primo uomo *decente*, che sappia oppormi a una falsità che dura da millenni... Io per primo ho *scoperto* la verità, proprio perché per primo ho sentito la menzogna come menzogna. [...] Io vengo a contraddire, come mai si è contraddetto, e nondimeno sono l'opposto di uno spirito negatore. [...] Solo a partire da me ci sono di nuovo speranze. Con tutto ciò io sono anche, necessariamente, l'uomo del

fato. Perché ora che la verità dà battaglia alla millenaria menzogna, avremo degli sconvolgimenti, uno spasimo di terremoti, [...] come mai prima si era sognato. Il concetto di politica trapasserà allora completamente in quello di una guerra degli spiriti, tutti i centri di potere della vecchia società salteranno in aria — sono tutti fondati sulla menzogna: ci sarà guerra, come mai prima sulla terra. Solo a partire da me ci sarà sulla terra *grande politica* 2.

In questo passo non si precisa quale verità parli per bocca di Nietzsche. Il nome che meglio le si addice è il *nulla* residuo, la nullità dei supremi valori di tutta la nostra morale finora invalsa, la cui cristianità senza Dio non ha più alcuna sanzione. Dapprima la «scoperta» della morale cristiana come «contronatura» non è tuttavia una scoperta positiva di un nuovo mondo dell'anima, bensì un'«autentica catastrofe», nella quale soccombono tutte le valutazioni fino allora correnti.

Chi può far luce su di essa, quegli è una *force majeure*, un destino, spacca in due la storia dell'umanità. Si può vivere *prima* di lui o *dopo* di lui... Il fulmine della verità ha colpito proprio ciò che prima stava in cima a tutto: chi comprende che cosa esso abbia distrutto, guardi se gli resta ancora qualcosa tra le mani. Tutto ciò che fino a oggi si chiamava «verità» viene riconosciuto come la forma [...] più sotterranea della menzogna. [...] Chi scopre la morale scopre anche il non valore di tutti i valori nei quali si crede o si è creduto; in tipi umani più venerati o addirittura *santificati*, quegli non vede più nulla di venerabile, vede la più fatale specie di mostri, fatali, perché hanno saputo *affascinare*... Il concetto di «Dio» inventato in opposizione alla vita — tutto ciò che è [...] mortalmente ostile alla vita vi è raccolto in terrificante unità!3

Se però la sua decisione contro tutto ciò che fino ad allora era stato creduto è un esplosivo che spacca in due la storia dell'umanità europea, Nietzsche anticipa a ritroso, «con una voce che passa sui millenni»4, la storia che verrà dopo di lui, dietro a quella che è stata prima di lui. Per questo nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche annovera espressamente la dottrina dell'eterno ritorno tra le cose che «deve agli antichi». Con essa Nietzsche riprende infatti la «disposizione tragica» dell'antichità, che già nella *Nascita della tragedia* e nella *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci* aveva cercato di ripristinare e di «trasporre» in *pathos* filosofico5. Grazie a questo cammino a ritroso verso il mondo antico Nietzsche credette di aver trovato la via d'uscita «da tutti i millenni di labirinto», al contrario dell'uomo moderno che «è in tutto e per tutto colui che non sa da che parte volgersi», che non riesce cioè ad abbandonare il Cristianesimo divenuto ormai nullo, né a immettersi nel nuovo mondo di un antichissimo essere. Le «nuove possibilità di vita», alle quali Nietzsche fa cenno per la prima volta negli studi sulla filosofia presocratica, sembra che finalmente, con la dottrina dell'eterno ritorno, inteso quale progetto di un nuovo modo di vivere, si siano dimostrate come realmente possibili. A partire da questo momento Nietzsche, in un'ottica postuma, si vede nel suo ruolo di precursore.

Gettiamo lo sguardo avanti di un secolo, poniamo il caso che il mio attentato a due

millenni di contronatura [...] abbia avuto successo. Quel nuovo partito della vita [...] renderà di nuovo possibile quel *sovrappiù di vita* sulla terra, da cui anche lo stato dionisiaco dovrà svilupparsi una nuova volta. Io prometto un'epoca *tragica*: l'arte suprema del dire di sì alla vita, la tragedia, rinascerà di nuovo, quando l'umanità avrà dietro di sé la coscienza delle guerre più dure, ma più necessarie, *senza soffrirne*⁶.

Il ripristino dell'antichità ha luogo tuttavia al *culmine della modernità*, che univa Nietzsche a Wagner ma lo separava anche da lui.

E non facciamo appunto ritorno a essi, noi temerari dello spirito, noi che ci siamo arrampicati sul più alto e rischioso culmine del pensiero contemporaneo, noi che di lassù abbiamo *rivolto gli sguardi in basso*? Non siamo esattamente in questo — dei Greci?⁷

Per comprendere il senso storico di questo movimento, che oltrepassa il cristianesimo risalendo oltre la sua origine, Nietzsche in *Ecce homo* ha richiamato un passo dell'*Inattuale* su Wagner, che meglio d'ogni altro chiarisce in anticipo il senso *storico-universale* della sua futura dottrina.

La storia dello sviluppo della civiltà dal tempo dei Greci è assai breve, se si prende in considerazione il cammino effettivamente percorso. [...] L'ellenizzazione del mondo e, per rendere possibile questa, l'orientalizzazione dell'ellenicità — il duplice compito del grande Alessandro — rimane l'ultimo grande avvenimento; l'antica questione, se una civiltà straniera possa essere in genere trapiantata, rimane il problema intorno al quale i moderni si affaticano. È stato il ritmico gioco reciproco di questi due fattori, ciò che fin qui ha precipuamente determinato il cammino della storia. In esso per esempio il cristianesimo appare come un frammento di antichità orientale, che fu dagli uomini pensato e agito sino in fondo con sistematicità smodata. [...] La terra, che è stata finora a sufficienza orientalizzata, ha di nuovo nostalgia di ellenizzazione. [...] Così si è ora resa, dunque, necessaria una serie di *Contro-Alessandri*, che abbiano la potentissima forza di riunire e legare, di allacciare i fili più lontani e di preservare il tessuto dalla polverizzazione. Non sciogliere il nodo gordiano della civiltà greca come fece Alessandro, sicché le sue estremità volarono in tutte le direzioni del mondo, bensì *rifarlo dopo che è stato sciolto* — questo è oggi il compito. Io riconosco in Wagner un tale Contro-Alessandro: egli evoca e stringe insieme ciò che era disgiunto, debole e trascurato, possiede, se è consentita un'espressione medica, una forza *astrigente*: e in tanto è anche una delle più grandi forze della civiltà. Domina le arti, le religioni e le storie dei vari popoli ed è tuttavia l'opposto di [...] uno spirito meramente raccoglitore e ordinatore: giacché è un artista globale e un animatore del materiale raccolto, un *semplicificatore del mondos*.

Un tale mondo semplificato è l'anello — non solo dei Nibelunghi, ma anche dell'eterno ritorno⁹. Il «frammento» uomo si integra nella totalità di questo anello storico-universale grazie a una volontà che si proietta verso ciò che ancora può essere, volendo a ritroso, ciò che è già stato. In questa volontà Nietzsche sente di condividere l'intento di fondo della filosofia tedesca.

La filosofia tedesca nel suo insieme [...] è la forma più radicale di *romanticismo* e di nostalgia per la patria che ci sia mai stata, il desiderio del meglio che ci sia mai stato. Non ci si sente più a casa da nessuna parte, si desidera alla fine tornare là dove ci si può sentire in qualche modo a casa, perché solo là si vorrebbe essere a casa: e questo è il mondo

greco! Ma proprio su tale strada sono tagliati tutti i ponti, se *eccettuiamo* gli archibalenici dei concetti! E questi conducono da ogni parte, in tutte le patrie e terre dei padri che ci sono state per le anime-greche! Certo, bisogna essere molto sottili, molto leggeri, molto magri, per passare sopra questi ponti! Ma quale felicità c'è già in questa volontà di spiritualità, quasi di fantasmagoria! Come si è lontani allora da «pressione e urto», dalla balordaggine meccanicistica delle scienze naturali, dal chiasso da fiera delle «idee moderne»! Si vuole tornare *indietro*, attraverso i padri della chiesa fino ai Greci, dal nord al sud, dalle formule alle forme; si gode ancora la conclusione dell'antichità, il cristianesimo, come un accesso a quella, come un buon frammento dello stesso mondo antico, come un mosaico scintillante di antichi concetti e antichi giudizi di valore. Arabeschi, svolazzi, rococò di astrazioni scolastiche — sempre migliori, cioè più fini e sottili, della realtà villana e plebea del Nord europeo, sempre una protesta della superiore spiritualità contro la guerra dei contadini e la sollevazione della plebe, che hanno sconfitto il gusto spirituale nel Nord dell'Europa e che ebbero in Lutero, il grande «uomo antispirituale», il loro vessillifero. Sotto questo aspetto la filosofia tedesca è un prodotto della Controriforma, anzi ancora del Rinascimento, o almeno della volontà di un Rinascimento, della volontà di *continuare* a riscoprire l'antichità, a dissepellire l'antica filosofia, specialmente i Presocratici — i templi greci più profondamente sepolti! Forse fra alcuni secoli si giudicherà che tutto il filosofare tedesco trova la sua vera dignità nel riconquistare passo per passo il terreno antico, e che ogni pretesa di «originalità» suona meschina e ridicola, rispetto a quella superiore pretesa dei Tedeschi di aver riannodato il legame che sembrava spezzato, il legame con i Greci, il massimo tipo d'uomo finora apparso. Noi ci «avviciniamo oggi a tutte quelle forme fondamentali di interpretazione del mondo che lo spirito greco ha trovato; [...] diventiamo di giorno in giorno *più greci*, anzitutto, com'è giusto, nei concetti e nei giudizi di valore, quasi fossimo fantasmi grecizzanti; ma un giorno, speriamo, anche con il nostro *corpo*. In questo sta (e sempre è stata) la mia speranza per la natura tedesca!

10

Ma anche la metafisica nietzscheana è un fantasma grecizzante, dal momento che non possiede fondamenti corporei. Il fallimento del suo tentativo di recuperare l'antichità si manifesta perciò nel modo più palese laddove Nietzsche stesso rimanda allo sfondo — che non è stato in nessun caso «ipotetico» — dei misteri dionisiaci, al loro fondamento nella volontà generatrice sessuale, grazie alla quale la vita ritorna in senso corporeo.

Che cosa si garantivano i Greci con questi misteri? La vita *eterna*, l'eterno ritorno della vita; l'avvenire promesso e consacrato nel passato; il trionfante sì alla vita oltre la morte e la trasmutazione; la vita *vera*, come prosecuzione totale della vita mercé la generazione, mercé i misteri della sessualità. Perciò il simbolo *sessuale* fu per i Greci il simbolo venerabile in sé, rappresentò il vero senso profondo all'interno di tutta la religiosità antica. Ogni particolare nell'atto della procreazione, della gravidanza, della nascita destò i sentimenti più elevati e solenni. Nella dottrina dei misteri il *dolore* è santificato: le «sofferenze della partoriente» consacrano il dolore in generale, — ogni divenire, ogni crescere, tutto ciò che sia garanzia d'avvenire porta con sé il dolore... Affinché esista l'eterno piacere del creare, affinché la volontà di vita affermi se stessa eternamente, *deve* esistere eternamente anche il «tormento della partoriente»... Tutto questo significa la parola Dioniso: per quanto ne so non vi è nessuna più elevata simbologia di questa simbologia *greca*, quella delle feste dionisiache. In esse è religiosamente sentito il più profondo istinto vitale, quello dell'avvenire della vita, dell'eternità della vita, — la stessa via della vita, la generazione, è sentita come la *vita sacra*... Soltanto il cristianesimo, fondato sul *risentimento contro* la vita, ha fatto della sessualità qualcosa di impuro: ha gettato fango sul principio, sul presupposto della nostra vita...11.

Il fondamento fisico di un eterno ritorno «di questa» vita manca alla filosofia di Nietzsche così come alla sua personale, non-corporea esistenza, che fu tutt'altro che «una forma divinizzata e un'autogiustificazione della natura»¹².

Ma cosa si può fare per restituire corporeità all'«affermazione del mondo e alla trasfigurazione dell'esistenza» operate dai Greci, se perfino il rapporto in cui si ponevano Goethe e Winckelmann nei confronti del mistero dei Greci aveva «qualcosa di illecito, quasi di immodesto»? La risposta di Nietzsche suona così:

Aspettare e prepararsi; aspettare lo zampillare di nuove sorgenti, prepararsi nella solitudine a voci e volti estranei; lavare la propria anima e renderla sempre più pura dalla polvere e dal chiasso da fiera di quest'epoca; *superare* ogni cosa cristiana [...] e non solo liberarsene — perché la dottrina cristiana fu la controdottina che negava quella dionisiaca; riscoprire in sé il *Sud* e tendere sopra di sé un chiaro, splendido, misterioso cielo del Sud; riconquistare la salute meridionale e la riposta potenza dell'anima; diventare gradualmente più vasti, più sovranazionali, più europei, più sovraeuropei, più orientali, infine *più greci* — giacché la grecità fu la prima grande unificazione e sintesi di tutto il mondo orientale e appunto perciò l'inizio dell'anima europea, la scoperta del *nostro «mondo nuovo»*: — per chi vive sotto tali imperativi, chissà cosa potrà mai capitargli un giorno? Forse appunto *un nuovo giorno!*¹³

Di questo «mondo nuovo», che la dottrina di Nietzsche vuole e che non è dunque niente di assolutamente nuovo, bensì il ripristino di un vecchio mondo, si fa anche cenno, in modo enigmatico, già nell'ultimo aforisma di *Aurora*, che è l'aurora che precede il sorgere del sole di Zarathustra.

E dove dunque vogliamo arrivare? *Al di là* del mare? Dove ci trascina questa possente avidità, che è più forte di qualsiasi altro desiderio? Perché proprio in quella direzione, laggiù dove sono fino ad oggi *tramontati* tutti i soli dell'umanità? Un giorno si dirà forse di noi che, *volgendo la prua a occidente*, anche noi *speravamo* di *raggiungere un'India*, ma che fu il nostro destino naufragare nell'infinito? [...] Oppure?¹⁴

Ma perché è un'India ciò che Nietzsche cerca di raggiungere, nel dubbio di dover naufragare nell'impossibilità di questo tentativo? Il fatto che Nietzsche, in *Ecce homo*, consideri *Aurora* come il suo primo libro *che dice di sì*, nel quale non ricorre alcuna parola negativa e che eternizza attimi divini, non è forse in contraddizione con il riferimento alla terra della «religione nichilistica» del buddismo? E perché anche qui Nietzsche rimanda all'epigrafe «*indiana*» del libro: «Vi sono tante aurore che ancora devono risplendere», e perché si pone ancora una volta l'interrogativo: «*dove cercherà* il suo autore quel nuovo mattino, [...] con cui comincia un nuovo giorno — [...] un mondo intero di nuovi giorni?»¹⁵

La risposta scaturisce dal collegamento di ciò che in aforismi sparsi si presenta quale lunga catena concettuale. Un primo chiarimento viene fornito da un altro aforisma di *Aurora*, che ha per titolo *In hoc signo*

vinces; esso sta a significare, in un rovesciamento del senso cristiano, che coloro che verranno vinceranno nel segno che annuncia la morte del Dio redentore. Per questa ragione Budda viene inteso quale maestro di una religione dell'«auto-redenzione». Tuttavia,

quanto è ancor lontana l'Europa da questo grado di civiltà! Quando infine saranno annientate anche tutte le consuetudini e i costumi sui quali si sostiene la potenza degli dèi, dei sacerdoti, dei redentori, quando dunque sarà morta la morale nel suo antico significato: verrà allora... sì, che cosa verrà allora?¹⁶

Anzitutto il puro nulla nell'obbligo dell'esistenza. Il buddismo e il cristianesimo sono accomunati dal fatto di essere due grandi «movimenti nichilistici» nelle epoche in cui la volontà¹⁷ si ammala, tuttavia

non si potrà mai condannare abbastanza il cristianesimo per aver tolto pregio al grande movimento nichilistico *purificatore*, quale forse era già sulla via di attuarsi, con l'idea dell'immortalità della persona privata e del pari con la speranza della resurrezione: insomma sempre impedendo l'*atto del nichilismo*, il suicidio¹⁸.

Scatenare in Europa questo movimento purificatore è l'intenzione della dottrina di Nietzsche, che pensa fino in fondo il nichilismo, scaturito dal crollo del cristianesimo, in un modo paragonabile a quello indiano. Il cristianesimo infatti

ha raggiunto a un dipresso solo oggi condizioni di cultura in cui può adempiere la sua originaria destinazione — un *livello* che è suo... in cui può mostrarsi nella sua *purezza*¹⁹.

Il pessimismo europeo del XIX secolo è solo l'inizio,

non ha ancora quella inaudita, nostalgica fissità dello sguardo, in cui si specchia il nulla, che aveva un tempo in India; in esso è ancora troppo di «fatto» e non di «divenuto», troppo pessimismo da studiosi e da poeti²⁰.

La dottrina dell'eterno ritorno, quale forma estrema di nichilismo, è «*la forma europea del buddismo*»²¹, giacché in essa l'energia del sapere e volere nega lo «scopo» dell'esistenza.

Il nichilismo come sintomo del fatto che i falliti non hanno più nessuna consolazione; che distruggono per essere distrutti; che, svincolati dalla morale, non hanno più nessuna ragione per essere «devoti» — che si pongono sul piano del principio opposto e vogliono a loro volta la *potenza*, *costringendo* i potenti a essere i loro carnefici. È questa la forma europea del buddismo, il *far no*, dopo che ogni esistenza ha perduto il suo «senso»²².

Questo far-no costituisce però anche la premessa per un nuovo dire-di-sì alla totalità dell'essente e, per poterlo fare, l'uomo deve ridiventare «più greco», «giacché la greicità fu la prima grande unificazione [...] di tutto il mondo orientale e appunto perciò l'*inizio* dell'anima europea, la scoperta

del nostro "mondo nuovo"»²³. Per questo Nietzsche può dire che proprio la prosecuzione della scoperta, di nuovo iniziata, del mondo antico è «l'opera del nuovo Colombo»²⁴.

Si scioglie così l'enigma del perché Nietzsche faccia rotta verso l'«ovest», dove il sole tramonta, per raggiungere, alla fine di questo cammino, all'est un'«India» dove il sole risorge dal nulla del «buddismo europeo» come essere eterno²⁵.

La speranza nietzscheana in questo giorno venturo, che è al contempo un inizio già esistito, si manifesta luminosamente fino in un'ultima lettera scritta a Jakob Burckhardt nel periodo della follia, in cui Nietzsche ancora una volta rende grazie, in «ogni attimo», per il *vecchio* mondo, per il quale gli uomini non sono stati però «abbastanza semplici e silenziosi», ben sapendo che ogni cosa è mutata dalle fondamenta.

La luminosità e i colori di tutte le cose si sono mutati! Non comprendiamo più appieno come gli uomini dell'antichità sentissero quel che è più vicino e più frequente — per esempio il giorno e la veglia: per il fatto che gli antichi credevano nei sogni, la vita allo stato di veglia aveva altre luci. E Similmente la vita intera, col riverbero della morte e del suo significato: fa nostra «morte» è una morte assolutamente diversa. Tutti gli eventi interiori risplendevano differentemente perché un dio sfolgorava da essi: egualmente tutte le risoluzioni e le prospettive sul lontano futuro, perché si avevano oracoli e avvertimenti segreti e si credeva alla divinazione. La «verità» era sentita diversamente, perché allora l'invasato poteva essere considerato come il suo portavoce: cosa, questa, che *a noi* mette i brividi o fa ridere. [...] Abbiamo dato nuovi colori alle cose, noi dipingiamo continuamente su di esse: ma intanto che possiam fare noi di fronte allo *splendore cromatico* di quell'antica maestra? voglio dire l'antica umanità ²⁶.

Nel ricordo del mondo antico Nietzsche ha finito di vivere spiritualmente e ha cominciato a vivere. Le opere filologiche, specie quelle sulla filosofia di Eraclito, come pure la loro rielaborazione filosofica per la progettata opera sulla filosofia *presocratica*, contengono infatti tutti i tratti caratteristici della dottrina che doveva emergere dieci anni più tardi²⁷. Anche la critica nietzscheana a Socrate deve essere intesa sulla scorta di questo ritorno alla filosofia *presocratica*; tale critica non riguarda infatti soltanto la scienza socratica della virtù, bensì anche l'estraneazione, divenuta con Socrate storico-universale, del cosmo naturale dall'esistenza umana, e della fisica dalla metafisica.

Nietzsche caratterizza Eraclito²⁸ e la sua dottrina in questo modo: ogni tratto della sua vita mostra «la forma suprema della superbia», — superbia che Nietzsche si scelse, nel simbolo dell'aquila, come compagna dell'intelligenza. Nella fede nella verità, da lui solo còlta, Nietzsche-Eraclito conduce la propria superbia, in virtù di uno «sviluppo eccessivo», fino a un *pathos* sublime, «grazie a un'identificazione non arbitraria di se stesso con la verità». Questa autovenerazione «sovra-umana» in Eraclito non ha tuttavia «niente di religioso» — «con tutto ciò», dice di sé Nietzsche in *Ecce homo*, «in me non c'è nulla di un fondatore di religioni».

Ma del sentimento di solitudine che compenetrava l'eremita del tempio di Artemide in Efeso si può avere un presentimento agghiacciante solo nella più selvaggia desolazione della montagna. Da lui non sgorga nessun sentimento strapotente di commozione compassionevole, nessun desiderio di aiutare, risanare e salvare. Egli è un astro privo di atmosfera. Il suo occhio fiammeggiante, rivolto all'interno, guarda invece solo apparentemente, spento e glaciale, verso l'esterno. Attorno a lui, proprio sul baluardo della sua superbia, irrompono le onde della follia e della perversità. Con disgusto egli volge lo sguardo da tutto ciò. Ma anche gli uomini [...] evitano una tale maschera fusa in bronzo. Un siffatto essere può apparire più comprensibile soltanto in un santuario appartato, in mezzo alle immagini degli dèi, accanto a un'architettura [...] serena e sublime. Fra gli uomini Eraclito era, come uomo, incredibile; e anche se lo si poteva vedere mentre prestava attenzione ai giuochi di chiassosi fanciulli, nel far ciò egli pensava senza dubbio a quello che mai altri uomini avevano pensato in siffatte occasioni, ossia al giuoco del grande fanciullo cosmico Zeus. Non aveva bisogno degli uomini, neppure per le sue conoscenze; a lui non importava nulla di tutto ciò che si poteva domandare agli uomini, e che gli altri sapienti prima di lui si erano preoccupati di domandare. Egli parlava con disprezzo di questi uomini che interrogano e raccolgono, in breve degli uomini «storici». «Ho cercato e indagato me stesso», egli disse di sé, usando una parola con cui si designa la consultazione di un oracolo²⁹,

nello stesso modo in cui Nietzsche risolve il proprio «enigma». Entrambi cercano non «gloria», ma «eternità», giacché credono che la loro saggezza abbia un «effetto» sconfinato, e *debba* giungere ai mille anni del futuro, poiché essi sono un fato e la loro saggezza una scienza della suprema necessità.

Ciò che egli ha contemplato, *la dottrina della legge nel divenire e del giuoco nella necessità*, dovrà d'ora in poi essere eternamente contemplato: egli ha alzato il sipario su questo supremo spettacolo³⁰.

Quale saggio, Nietzsche può penetrare con lo sguardo in quell'*unico* Logos presente in tutto ciò che è, mentre i poeti non sono divinatori ma menzogneri. Eraclito, come pure Nietzsche, considera l'essere di tutto l'essente non come «punizione del divenuto», bensì come «legittimazione del divenire», che racchiude in sé il trascorrere e distruggere. In questo eterno processo di costante agire e divenire domina la Dike, quale legge della necessità. La dottrina di Eraclito, come quella di Nietzsche, è insieme «tremenda» ed «edificante»; ma è necessaria una forza particolare per trasferire l'effetto terrifico in quello letificante.

Per dare nuovo risalto alla propria dottrina, Nietzsche ricorda «*come ora la scienza naturale consideri quei problemi*»³¹, e ancora in *Ecce homo*, a proposito della dottrina più profonda di Zarathustra — che «dopo tutto» già Eraclito avrebbe potuto insegnare³² —, vien detto che essa è anche quella attestata nel modo più rigoroso dalla «scienza». Una spiegazione scientifica deve rendere probabile, come ipotesi scientifica, l'intuizione eraclitea, immaginando per la percezione sensibile una diversa misura del tempo, grazie alla quale il mondo apparentemente immobile si dissolve in

una visibile «tempesta del divenire». Così anche Eraclito avrebbe scorto in tutto ciò che è il divenire dell'unico Logos, che appare essenzialmente attraverso una molteplicità di manifestazioni. Eraclito non distingueva più, come Anassimandro, un mondo «fisico» e uno «metafisico», un mondo «vero» e uno «apparente», ma conosceva, come Nietzsche, solo quest'unico mondo «protetto da ogni parte da leggi eterne» — sotto lo «stemma della necessità». Nel conflitto delle forze del mondo, che scorrono verso l'alto e verso il basso, si manifesta la suprema giustizia e nella loro competizione pugnace l'anello eterno dell'essere³³. Il mondo è un cratere il cui contenuto deve esser costantemente rimescolato per non «precipitare». «Il bene e il male vanno insieme, come l'armonia dell'arco e della lira». Il gioco, creatore di mondi, di Zeus, vale a dire del fuoco con se stesso, è come il gioco di un fanciullo cosmico che costruisce e distrugge sempre di nuovo; questo accade infatti «senza alcuna imputabilità morale», in uno stato di innocenza eternamente identico, paragonabile al creare dell'artista, che *deve* creare e al contempo sovrasta con lo sguardo la propria opera. In questo gioco della casualità celeste domina la suprema necessità, ma nessuna teleologia e perciò anche nessuna causalità. Alla critica nietzscheana di ogni interpretazione teleologica — di cui si trova traccia già nei suoi anni di formazione (1868) —, e cioè dell'apparente costrizione a pensare il movimento del mondo e di tutto l'essente come avente uno scopo posto da un principio extramondano, o anche dallo stesso mondo, corrisponde la critica della causalità come efficiente. «La fede nelle *causae* coincide con la fede nei *tšle*», giacché l'apparente bisogno di un modo di pensare causale poggia sull'apparente inimmaginabilità di un evento inintenzionale. L'eterno ritorno nel circolo del mondo non conosce però né una *causa efficiens*, né una *causa finalis*; esso non è altro che fatalità³⁴. Una «tendenza» della totalità è esclusa, come nella dottrina di Nietzsche. Il fanciullo cosmico non agisce in vista di uno scopo, la sua non è una volontà «nel senso comune del termine», vale a dire è una volontà non rivolta a scopi, bensì a un'innata Dike.

L'Eone gioca questo gioco con se stesso, e di tanto in tanto il gioco ricomincia daccapo.

Non è la scelleratezza, bensì è l'impulso a giocare, risorgente sempre di nuovo, che suscita alla vita altri mondi. Talvolta il fanciullo getta via il suo giocattolo, ma tosto lo riprende, per innocente capriccio. E non appena costruisce, egli collega, adatta e forma in obbedienza a una legge e in base a un ordine intimo³⁵.

La filosofia di Eraclito non conosce alcun «imperativo etico», nessun «Tu devi», ma anche nessun mero «Io voglio»; infatti il singolo uomo, fin nelle sue ultime fibre non è che fato ed è assolutamente «non libero», se si misura la libertà sulla costrizione esterna. L'uomo non occupa alcuna posizione speciale, privilegiata nella totalità del mondo naturale. La differenza tra gli uomini consiste esclusivamente in questo: se esistano, in

conformità con il logos di tutto l'essente, con cognizione e volontà oppure ignari e riluttanti. Il saggio è però tutt'uno con il logos, come la filosofia dionisiaca di Nietzsche con lo stesso Dioniso-filosofo.

Un obbligo di conoscere il *logos*, per il fatto di essere uomo, non esiste. Ma perché esiste l'acqua, perché esiste la terra? Questo è per Eraclito un problema assai più serio che non l'indagare perché gli uomini siano così stupidi e scadenti. Nell'uomo più alto e in quello più abietto si rivela una stessa immanente legalità e giustizia. Ma se Eraclito volesse proporre la domanda: perché il fuoco non è sempre fuoco, perché esso è talvolta acqua e talvolta terra? — egli non risponderebbe altro se non: «si tratta di un gioco, non prendete tutto ciò troppo pateticamente, e soprattutto non intendetelo in senso morale!». Eraclito descrive soltanto il mondo esistente, e trae da esso il diletto contemplativo con cui l'artista contempla il sorgere della sua opera. Eraclito è considerato come cupo, melanconico, [...] bilioso, pessimistico, [...] soltanto da coloro che hanno motivo di essere scontenti della sua descrizione naturale dell'uomo³⁶.

In fondo Eraclito è ciò che lo stesso Nietzsche voleva essere, quando tentò di ritradurre l'uomo nel «linguaggio della natura», il suo «testo di base eterno», cioè «l'opposto del pessimista»³⁷; ma non è neppure un ottimista, giacché non nega il dolore e l'irrazionalità, non crede nel migliore dei mondi possibili. Ciò che Scorge è la totalità dell'essere, al di là del bene e del male, perché soprattutto al di là dell'uomo e del tempo.

Ruota del mondo, nel suo roto-
[lare,
Meta sfiora su meta:
Tribolazione — la chiama
[l'astioso,
Ma pel giullare è — gioco...

Gioco del mondo che imperio-
[samente
Va mescolando Essere e Par-
[venza: —
L'eterna demenza
È *noi* che rimescola dentro!...³⁸.

Mentre in Eraclito però l'uomo è invischiato nella legge cosmica dell'essere che diviene, giacché, quale uomo presocratico, comprendeva ancora originariamente la propria esistenza a partire dall'essere del mondo, Nietzsche scopre il nuovo accesso al mondo eracliteo da una esistenza fattasi ormai senza vie e senza fini. Egli ripete l'antichità al culmine della modernità anticristiana.

È l'avversione nietzscheana nei confronti del cristianesimo che gli ha fatto volere un mondo che fosse il fondamento del pensiero pagano — tanto greco quanto orientale. Alla fine di un cristianesimo estenuato Nietzsche cercò «nuove sorgenti del futuro» e le trovò nel ricordo di quel mondo antico precedente al cristianesimo. La morte del *Dio* cristiano

risvegliò in lui un nuovo modo di intendere il *mondo*. È di secondaria importanza che questo mondo gli fosse già noto attraverso i suoi studi di filologo classico. Molti conoscitori dell'antichità prima e dopo di lui, avevano dimestichezza con la dottrina dell'eterna circolarità, come viene tramandata da Eraclito ed Empedocle, Platone e Aristotele, Eudemo e gli Stoici; ma solo Nietzsche riconobbe in essa le future possibilità del proprio pensiero, mentre tutto il pensiero cristiano gli sembrava ridotto a morale. Riprendendo l'idea dell'eterno ritorno Nietzsche confermò la propria convinzione secondo cui la storia del pensiero torna sempre a riempire uno schema base di possibili modi di pensare e ritorna, in balia della necessità, a una primigenia «economia-complessiva dell'anima».

Nietzsche non sapeva che il suo *contra Christianos* era un'esatta ripetizione, di segno contrario, del *contra gentiles* dei Padri della Chiesa. Non solo la dottrina dell'eterno ritorno, che fu esaminata polemicamente da Giustino, Origene e Agostino, bensì tutti gli argomenti principali degli apologisti cristiani contro i filosofi pagani riemergono da un punto di vista opposto. Se si confrontano gli argomenti di Nietzsche con quelli di Celso o di Porfirio, non è difficile notare quanto poco sia stato aggiunto agli antichi argomenti contro il cristianesimo, a eccezione del pathos cristiano, cui Nietzsche dà voce quale «anticristo» e non più come filosofo. Per Celso, come per Nietzsche, la fede cristiana è rozza e assurda, distrugge la razionalità del cosmo con un intervento arbitrario. La religione cristiana è per entrambi una rivolta del popolo incolto, che non ha alcuna sensibilità per virtù aristocratiche, doveri civili e tradizioni ereditate. Il suo Dio è spudoratamente curioso e troppo-umano, «un Dio di tutti gli angoli bui» e un bastone per gli stanchi. Se l'unica questione di effettivo significato è la salvezza dell'anima di ogni singolo individuo, perché dunque — chiede Nietzsche come Celso — è richiesta responsabilità negli affari pubblici e gratitudine per una buona discendenza? Questi «santi anarchici», chiamati Cristiani, considerarono cosa pia indebolire l'*Imperium Romanum*, finché i Germani e altri barbari furono in grado di assoggettarlo. L'*anticristo* nietzscheano è una ripetizione dell'antica accusa secondo cui i cristiani sarebbero *hostes humani generis*, volgo di cattiva educazione e cattivo gusto. Questa coincidenza storica della critica antica-e moderna al cristianesimo attesta il significato permanente della prima e quello storico della seconda, sebbene gli antichi attacchi fossero ormai da tempo dimenticati, quando Nietzsche li richiamò in vita.

A causa della mutata situazione storica tuttavia l'idea originaria dell'eterno ritorno non riemerse immutata, bensì fatalmente modernizzata. Nietzsche cantò con voce rotta il suo nuovo inno all'«innocenza» dell'esistenza — sul terreno di una «esperienza» cristiana. Così parlò *Zarathustra* è una predica della montagna rovesciata, e meno greca e pagana dell'umanesimo di Goethe e Winckelmann. Segnato troppo in profondità da una coscienza cristiana, Nietzsche non era in grado di

invalidare la «trasvalutazione di tutti i valori», operata dal cristianesimo contro la paganismà, e di recuperare nella propria esistenza, al culmine della modernità, il mondo perduto. Nietzsche era nato «come pianta» vicino al «camposanto» e «come uomo» nella casa di un pastore protestante, e anche l'ultima rappresentazione che dà di se stesso è un «*Ecce homo*» cristiano-anticristiano. Nietzsche era a tal punto cristiano e anticristiano, a tal punto protestante e protestatario, esigente e fiducioso che solo *un* problema lo stimolava: la brama di *futuro* e la *volontà* di crearlo, per revocare l'estraniamento del mondo. Zarathustra è «l'uomo redentore del futuro» e tutta la filosofia di Nietzsche è un «preludio» del futuro. Nessun filosofo greco ha situato la propria speculazione così esclusivamente nell'orizzonte del futuro e nessuno si è considerato un destino storico. Tutti i miti, le genealogie e le storie greche attualizzano il passato come fondamento perenne. Altrettanto non greca è la volontà di potenza che, quale volontà di qualcosa, vuole il futuro, mentre l'eterna circolarità del nascere e del trascorrere è al di qua di volontà e scopo. Per i Greci il movimento circolare visibile delle sfere celesti rivelava un logos cosmico e un compimento divino; per Nietzsche l'eterno ritorno è il pensiero «più tremendo» e il «massimo peso», giacché esso è in contrasto con la sua volontà di una futura redenzione. Nietzsche ha voluto «superare» la temporalità del tempo nell'eternità dell'eterno ritorno; i Greci presero le mosse dal sempre-essente e pensarono il tempo che trascorre quale copia sbiadita dell'eternità. Per i Greci esser-uomo equivaleva a essere un «mortale», mentre Nietzsche voleva «eternizzare» l'esistenza fuggevole dell'uomo finito. Per i Greci l'eterno ritorno dell'emergere e regredire spiegava il mutamento costante nella natura e nella storia: per Nietzsche il riconoscimento di un eterno ritorno esige un punto di vista estremo ed estatico. I Greci provavano paura e reverenza di fronte al fato ineluttabile; Nietzsche fece lo sforzo sovra-umano di volerlo e di amarlo, per trasformare la suprema necessità in una «svolta della distretta». Tutto questo superlativo, «supremo» ed «estremo» volere e volere a ritroso, creare e trasformare, è tanto antinaturale quanto non-greco. È un retaggio della tradizione giudaico-cristiana, della fede che il mondo e l'uomo siano creati dalla volontà onnipotente di Dio, che Dio, e la sua fedele copia umana, siano essenzialmente volontà. Nel pensiero di Nietzsche nulla ha maggior rilievo della nostra essenza creativa, creativa grazie all'atto di volontà, come nel Dio del Vecchio Testamento. Per i Greci l'elemento creativo nell'uomo era un'«imitazione della natura» e della sua forza generatrice naturale. Nietzsche ha vissuto e pensato fino in fondo la trasformazione del biblico «Tu devi» nel moderno «Io voglio», ma non ha compiuto il passo decisivo dall'«Io voglio» all'«Io sono» del cosmico fanciullo-dei-mondi, che è innocenza e oblio.

Quale uomo moderno, Nietzsche era così disperatamente separato da un'originaria «fedeltà alla terra» e dal sentimento di un'eterna sicurezza

sotto la volta celeste, che il suo sforzo di «ritradurre» l'uomo nella natura era condannato fin dall'inizio all'insuccesso. La sua dottrina si spacca in due, giacché la volontà di eternizzare l'esistenza del moderno Ego, gettata nell'esserci, non si accorda con la visione dell'eterna circolarità del mondo naturale.

Tanto più sorprendente è la coerenza interna con la quale Nietzsche è divenuto ciò che fin dall'inizio già era e ha sviluppato il «proprio» pensiero, nel corso di due decenni, fino alle estreme conseguenze.

Capitolo quinto

«COME SI DIVIENE CIÒ CHE SI È» NELL'IDEA DELL'ETERNO RITORNO

L'ultima raffigurazione che Nietzsche offrì di se stesso, *Ecce homo*, reca il sottotitolo *Come si diviene ciò che si è*, che rinvia polemicamente, in armonia con il titolo stesso dell'opera, alla pretesa cristiana di divenir-nuovo e divenir-altro in virtù di una conversione e di una rinascita. Quando Nietzsche-Zarathustra si trasforma in maestro dell'eterno ritorno è invero anche «rinato» in virtù di una conversione, ma non per una nuova e diversa vita in Cristo, bensì per la vita sempre identica del mondo che, come un circolo eterno, nel suo divenire ritorna a se stesso. *Ecce homo* vuol dimostrare che anche l'autore nel corso della sua vita divenne solo ciò che già era fin dall'inizio, e che tutto ciò che di apparentemente casuale era accaduto in questa vita particolare era in realtà toccato in sorte necessariamente, ovvero era destino. Se però il destino filosofico di Nietzsche è la dottrina dell'eterno ritorno, anche nel divenire di questa dottrina deve venire in luce che il suo problema *ultimo* era già presente fin dall'*inizio* ed è uno di quei problemi sui quali un pensatore non impara niente di nuovo, bensì va soltanto fino in fondo nell'apprendere. Lo dimostrano i due saggi scritti da Nietzsche, studente diciottenne, su *Fato e storia* e su *Libertà della volontà e fato*¹ come pure uno schizzo autobiografico dell'anno seguente. Ciò che Nietzsche nella sua dottrina già accenna intorno al 1872 nella presentazione di Eraclito e, dieci anni più tardi, afferma in modo definitivo nello *Zarathustra*, è fondato provvisoriamente in queste due conferenze [1] del 1862 di argomento affine².

Entrambe contengono nel titolo la parola «fato», posta nel primo caso in relazione con la storia, nel secondo con la libertà del volere, giacché si dà storia unicamente dove l'uomo agisce e vuole qualcosa. A differenza della libertà dell'arbitrio, il fato rimanda a un essere-così-e-non-altrimenti necessario per natura, che costringe la volontà. Quale necessità che costringe la volontà, il fato si riferisce alla storia del volere umano, ma in sé e per sé si sottrae alla presa dell'uomo. Il fato appartiene al regno della natura, che è così com'è e non può essere altrimenti. Il problema racchiuso nella congiunzione «e», presente in entrambi i titoli, concerne il rapporto problematico tra la storia del volere umano e la fatalità necessaria per

natura nella totalità del mondo fisico, all'interno del quale sono presenti l'uomo, la volontà, la storia. Ciò che della storia interessava soprattutto Nietzsche, che «come uomo» era nato in una canonica, a partire dai primi scritti autobiografici fino all'*Anticristo* e a *Ecce homo*, era la storia del cristianesimo e il tipo di volere e di avversione che sta a fondamento della morale cristiana.

La prima delle sue conferenze ha inizio nella consapevolezza dell'audacia del tentativo di trovare un «punto di vista più libero» per la valutazione dell'interpretazione cristiana dell'esistenza e delle sue conseguenze morali. «Un tale tentativo non è un'opera realizzabile in qualche settimana, ma in una vita. Come si può pretendere infatti di annientare, con i risultati di arzigogoli giovanili, l'autorità di due millenni, l'avallo degli spiriti più ricchi di tutti i tempi, come si può pretendere, con fantasie e idee immature, di gettarsi dietro le spalle tutte quelle doglie e benedizioni di uno sviluppo della religione, che agiscono così profondamente nella storia del mondo?» — lo si può solo con lo sguardo di Zarathustra che scorre sui millenni. «Arrischiarsi ad uscire nel mare del dubbio, senza bussola né timoniere» — quale «viandante» senza meta — «è follia e perdizione per cervelli immaturi; i più vengono annientati dalle tempeste, solo pochissimi scoprono» — come Nietzsche Colombo — «nuove terre». «In mezzo allo smisurato oceano delle idee si ha spesso nostalgia della terra ferma: quanto spesso si è insinuata furtivamente in me, nel mezzo di sterili speculazioni, la nostalgia per la storia e la scienza!»³. Il primo passo decisivo per la liberazione dello spirito, che Nietzsche ha compiuto quindici anni dopo con *Umano, troppo umano*, e la successiva trasvalutazione di tutti i valori, ha provvisoriamente ancora la forma del dubbio indeciso. «Io ho cercato di negare tutto», ma perfino il demolire è difficile e il costruire ancora più difficile. Infatti «la forza dell'abitudine, il bisogno di qualcosa di superiore, la rottura con tutto ciò che esiste, la dissoluzione di tutte le forme di società, il dubbio che duemila anni abbiano già traviato l'umanità con una chimera, il senso della propria audacia e temerità: tutto questo combatte una battaglia incerta». Si pone in questione la moralità della morale vigente. Tuttavia si pone al contempo anche un quesito che va ben al di là di questo punto: che significa l'intero sistema della moralità umana e della sua storia all'interno del «mondo infinito», che non è già il «nostro»? Forse nemmeno il risultato di *un* indirizzo spirituale all'interno del nostro mondo storico-sociale. Ma che senso ha «questo eterno divenire» nella totalità infinita dell'universo? Quali sono le molle segrete di questo meccanismo? Sono forse le stesse dell'orologio che noi chiamiamo storia? E gli eventi sono solo il quadrante che mostra come la lancetta continui a muoversi di ora in ora «per ricominciare daccapo il suo cammino dopo dodici ore; si apre una nuova era» — un'idea acerba che, giunta a piena maturità, ritorna nell'ora senza voce del grande meriggio, nella quale «l'orologio della vita» prende fiato,

la lancetta si mette in movimento e l'eterna «clessidra dell'esistenza» scorre nell'eterno «anello degli anelli», che riassume il dissidio tra storia umana e fato. Ma cos'è allora l'uomo nella totalità delle epoche che si ripetono? È un mero mezzo per qualcosa oppure è egli stesso un fine? Se la molla più intima nel meccanismo dell'essere fosse «l'Umanità[2] immanente [...] le due posizioni sarebbero mediate» e sarebbe soppresso il dissidio tra l'essere del mondo naturale e l'esistenza storica dell'uomo. Per noi uomini volenti esistono anzitutto fini e scopi, e noi siamo apparentemente del tutto impigliati nel circolo della nostra Umanità storica, rinchiusi nel mondo «morale», con «coscienza e senso del dovere». Eppure tutta la storia umana, attraverso un «flusso e riflusso», si spinge verso un «oceano eterno» — l'«innocenza del divenire». La storia dell'Umanità è forse solo il circolo più piccolo, sebbene per noi quello più centrale, nei circoli infinitamente piccoli e infinitamente grandi dell'accadere naturale, *un* anello nel grande anello del generale trascorrere e nascere. Ma come si comporta la «volontà individuale» umana nei «circoli della storia universale» rispetto alla «volontà generale» — ammesso che questa voglia in generale qualcosa?

«Qui è accennato quel problema infinitamente importante che riguarda la legittimazione dell'individuo nei confronti del popolo, del popolo nei confronti dell'umanità e dell'umanità nei confronti del mondo; e anche il rapporto fondamentale tra *fato* e *storia*», libertà e necessità, volere e dovere. All'uomo in quanto tale la «suprema concezione» di «storia universale», vale a dire di una storia che include l'accadere nell'universo naturale, «non sembra possibile» — mentre lo è per una concezione sovraumana del mondo. A tal fine l'uomo dovrebbe elevarsi oltre se stesso superandosi — come Zarathustra — ed essere più che mero uomo. Il grande storico e filosofo dovrebbe trasformarsi in «profeta», in uno che guarda in avanti e all'indietro alla totalità dell'essente. Solo allora potrebbe riconoscere la fatalità anche nella storia del volere umano ed essere libero con suprema necessità. «Al fato non è però ancora assicurata la sua collocazione» proprio in rapporto all'Umanità storica. Di conseguenza resta aperto il quesito: gli «eventi» sono forse nulla e il nostro «temperamento», la dimensione cromatica nella quale noi li viviamo, tutto? Ogni cosa rispecchia soltanto il nostro modo di sentire e di vivere — oppure il rispecchiamento di ciò che l'uomo vuole è rovesciato in ciò che il mondo è, e solo l'accadere del mondo naturale s'imprime nel nostro temperamento? — un quesito al quale Nietzsche fornisce finalmente una risposta nell'ultimo aforisma della *Volontà di potenza*, dove dice che l'uomo oppone il proprio specchio allo specchio di Dioniso⁴. Già una «conformazione fatalistica del cranio e della colonna vertebrale», come pure abitudine ed eredità, non fanno forse dell'uomo, suo malgrado, questo uomo determinato? Ma ciononostante noi non vogliamo forse essere e saperci uomini indipendenti, giacché l'uomo in effetti «non è mai lo stesso una seconda volta»? «Ma se solo fosse possibile sovvertire l'intero passato del

mondo, grazie a una forte volontà» — a una volontà, cioè, che potesse anche volere a ritroso — «entreremmo nel novero degli dèi indipendenti» — allora l'«io voglio» sarebbe liberato nell'«io sono» del fanciullo cosmico — «e la storia del mondo per noi non sarebbe altro che una condizione di autorapimento onirico». Tuttavia fintantoché l'«io voglio» dell'uomo non è ancora liberato nella semplice esistenza del fanciullo cosmico nel mezzo dell'essere, la libera volontà appare solo come ciò che è «svincolato» e «arbitrario», quale spirito infinitamente-libero, indeterminatamente-smodato. Di fronte a questa volontà il fato è una cieca necessità cogente, *contro* la libera volontà. Due diversi principi allora si confrontano: il fato predica: «sono gli eventi che determinano gli eventi», in altre parole non c'è alcuna libertà. L'altro sostiene il contrario: gli eventi non sono nulla senza la volontà libera. Se il primo fosse l'unico, vero principio, l'uomo sarebbe allora un giocattolo tra le mani di forze che agiscono oscuramente, non responsabile del suo fare e non-fare, un anello necessario nella catena degli eventi. E dovrebbe essere felice di non penetrare con lo sguardo la propria condizione, perché, se lo facesse, si sforzerebbe «di turbare con folle piacere il mondo e il suo meccanismo».

Ma «forse» — conclude Nietzsche a questo punto le sue riflessioni — *la nostra volontà libera «non è nient'altro che suprema potenza del fato»*. Allora — come nel caso analizzato in precedenza, con termini però rovesciati, nel quale l'Umanità immanente doveva essere anche la legge del mondo — la nostra storia universale umana sarebbe tutt'uno con l'accadere della «materia», «se si allarga all'infinito il significato di questa parola», al punto tale da intendere la «materia» come la totalità dell'essente che ha origine già sempre dalla natura. Solo allora la storia dell'uomo confluirebbe in libertà in quell'«immenso oceano» dove «tutte le leve di sviluppo del mondo si ritrovano, unificate, fuse, uno-tutto»; storia e fato sarebbero allora una cosa sola e la volontà corrisponderebbe, quale «*amor fati*», alla necessità liberamente voluta.

Nella conferenza di poco posteriore su *Libertà della volontà e fato* viene risollevato il problema della contraddizione e dell'accordo tra uomo e mondo. La libertà della volontà viene anzitutto, di nuovo nel senso del positivismo delle scienze naturali, contrapposta alla «struttura del cervello», rispetto alla quale la volontà spirituale è impotente. Ciò che la volontà «può», le viene «assegnato in modo fatalistico». Tuttavia Nietzsche supera immediatamente in senso filosofico l'impostazione positivistica della questione, quando aggiunge: «dal momento che il fato appare all'uomo nello specchio della propria personalità, la libertà individuale della volontà e il fato individuale sono avversari di pari valore. Noi troviamo che popoli che credono a un fato si distinguono per forza e vigore della volontà», mentre l'abbandono alla volontà di Dio è per lo più solo una copertura per la paura di opporsi risolutamente al destino. In altri termini: il fato impersonale si individualizza nel proprio «destino», se si

imbatte nella risoluta volontà individuale dell'uomo, giacché la volontà libera si attribuisce come destino il fato stesso.

Se però il fato, quale fissatore di limiti, si manifesta ancor più potente della libera volontà, non dobbiamo dimenticare due cose: innanzitutto che fato è solo un concetto astratto, una forza senza materia, che per l'individuo c'è solo un fato individuale, che fato non è altro che una catena di eventi, che l'uomo, non appena agisce e crea con ciò i suoi propri eventi, determina il proprio fato, che soprattutto gli eventi, nella misura in cui colpiscono l'uomo, sono causati consciamente o inconsciamente da lui stesso e gli si devono adattare. L'attività dell'uomo non comincia tuttavia solo al momento della nascita, bensì già nell'embrione e forse — chi può dirlo con certezza — già nei genitori e nei progenitori⁵.

Con la distinzione tra attività coscienti e non-coscienti, che negli scritti successivi di Nietzsche si svilupperà in modo sempre più ricco conducendo a esiti insospettati, il problema del conflitto tra fato e libertà sembra avviarsi a una soluzione. Libertà della volontà e fato si incrementano a vicenda, ciascuno di essi di per sé è solo un «astratto». In tal modo scompare la «distinzione rigida», vale a dire l'astratta contrapposizione dei due, nell'operare cosciente e non-cosciente dell'individualità. L'attività dell'uomo non comincia soltanto dopo la nascita come essere individuale, ma già molto prima, nella successione delle generazioni precedenti. Con questa prospettiva su attività pre-coscienti o non-coscienti si apre la possibilità di ricollegare l'uomo alla natura di tutto l'essente. «Per l'individuo nella libertà della volontà risiede il principio della separazione, dello scioglimento dal tutto, dell'assoluta illimitatezza;

il fato però riconduce l'uomo a un legame organico con lo sviluppo complessivo», vale a dire lo reimmette e lo riporta nella totalità di ciò che è per natura sempre già essente. Al contempo però soltanto

il fato lo costringe anche al «libero sviluppo della forza antagonista» del volere. «L'assoluta libertà della volontà, priva di fato, trasformerebbe l'uomo in Dio, il principio fatalistico lo renderebbe un automa».

L'uomo però non è un automa privo di volontà, né un Dio che crea liberamente l'essere dal nulla. È una creatura che può sperimentare la fatalità nella totalità dell'essere anche quale suo proprio carattere di fondo e ad essa dir di sì docilmente. Un tale uomo sarebbe allora capace di «approvare ogni momento dell'esistenza universale» e di integrare se stesso nella totalità dell'essente⁶. Con la formula «*amor fati*» Nietzsche fornisce da ultimo una risposta al suo quesito iniziale riguardante il rapporto tra libertà della volontà, ovvero storia, e fato.

Nell'ambito del problema della storia e della sua posizione rispetto al fato, l'evento cristiano aveva rappresentato per Nietzsche fin dall'inizio l'elemento problematico che più d'ogni altro lo aveva stimolato. Una serie di componimenti scolastici (*Sul cristianesimo*, 1862; *La vita di Gesù*, 1865; *Pensieri sul cristianesimo*, 1865-66), come pure alcune poesie giovanili [*Hai chiamato - Signore, vengo*, 1862; *Davanti al Crocefisso*, 1863; *Ora e allora*,

1863; *Getsemani e Golgota*, 1864; *Al Dio ignoto*, 1863-64) annunciano un dubbio esitante sulla verità del cristianesimo, che aveva sperimentato nella casa paterna non tanto come una fede ultramondana, bensì solo quale «virtù naumburghese». La differenza d'intonazione della prima di queste poesie rispetto all'ultima denota il trapasso critico da una fede sentimentale nel Dio antico e familiare all'invocazione a un Dio ignoto. Il titolo rimanda all'apostolo Paolo, che aveva interpretato il «Dio ignoto» di una epigrafe pagana come colui che si era rivelato e fatto conoscere in Cristo. Proprio questo Dio, rivelatosi una volta, ridiventa per Nietzsche quel Dio ignoto al quale si sente legato in modo ambivalente — con attrazione e repulsione. Tra questi due componimenti si colloca *Davanti al Crocefisso*, dove il Crocefisso viene invitato a scendere dalla croce e colui che lo sfida soccombe alla propria blasfemia. *Al Dio ignoto* è una lirica già pervasa dalla volontà di abbandonarsi a un nuovo Dio «affine», che costringe l'implorante a porsi al suo servizio. L'ambivalenza del ri-fugio caratterizza già anche la poesia sul Dio conosciuto e crocefisso in una serie di coppie di versi che esprimono al loro interno un movimento contrario: «Cristo, vieni a me!» — «Io vengo a Te!» e «Io Ti traggio giù con me» — «Traimi in alto a Te dalla tomba». Vent'anni dopo, nell'ultima parte dello *Zarathustra (Il mago)*, Nietzsche dava al suo rapporto con il Dio ignoto ben altra espressione poetica. È un «Dio-carnefice», velato dal fulmine, che lo vuole catturare⁷, il suo più crudele, ma indispensabile nemico, che deve darsi e arrendersi a lui. Nello stesso componimento, con il titolo mutato però in *Lamento di Arianna*⁸ che gli conferisce un significato diverso — alla fine compare, avvolto nel fulmine, «Dioniso in una bellezza smeraldina». In *Ecce homo* Nietzsche si firma infine «Dioniso contro il Crocefisso». Poco più tardi, nei «biglietti della follia» indirizzati a Strindberg, Brandes e Gast, si firmerà «il Crocefisso», in un'altra occasione «*Dioniso il Crocefisso*», il che può significare da un lato una ripresa del mito greco, che già conosceva Dioniso-Zagreos come uno «smembrato», ma dall'altro anche che per Nietzsche, quale «Anticristo», Dioniso va a confondersi con Cristo. Cosa si può desumere da queste diverse indicazioni sulla religiosità di Nietzsche? Profondità, follia, assurdità? In ogni caso questo: l'ultima parola di *Ecce homo* è solo in parte così univoca come sembra letteralmente. Di gran lunga lontana dall'univocità dell'«*Écrasez l'infame*» di Voltaire — che Nietzsche riprende in questo passo — la sua «maledizione del cristianesimo» e la sua pretesa di por fine alla «menzogna» del computo cristiano del tempo e, con l'ultimo giorno del cristianesimo, di cominciarne uno nuovo con la data del suo *Ecce homo*, resta altrettanto ambigua come la fede di un senza-dio e l'ateismo di un uomo che dall'inizio alla fine del suo cammino ha invocato un Dio ignoto.

Il dubbio iniziale sulla verità della fede cristiana in un Dio ultramondano precede la questione decisiva presente nello schizzo autobiografico del Nietzsche diciannovenne. Questo contiene in apertura la

memorabile frase: «Come pianta sono nato vicino al camposanto, come uomo in una canonica», per concludersi affermando che è tempo ormai di prendere in mano le redini degli avvenimenti e di uscire nella vita. «E così l'uomo crescendo riesce a venir fuori da tutto ciò che lo avvinghiava, non ha più bisogno di far saltare le catene, bensì, inaspettatamente, esse cadono in pezzi, se un Dio lo comanda; e dov'è l'anello che alla fine ancora lo cinge? È forse il mondo? È Dio?». Vent'anni dopo, quale maestro del grande anello dell'eterno ritorno, Nietzsche si decise definitivamente per il *mondo* fisico, corporeo e contro il *Dio* cristiano che è spirito, e scelse quale simbolo di ciò che lo avvinghiava il serpente arrotolato su se stesso, la cui astuzia ha per compagna, nella figura dell'aquila, la fierezza. Questo serpente dell'eternità senza inizio e senza fine della vita che ruota in se stessa subisce nei discorsi di Zarathustra numerose metamorfosi. Quale potenza ctonia è simbolo della terra, ma avvolge anche il sole, appartiene dunque tanto al mondo terreno quanto a quello celeste e alla loro vita eterna. Nel rapporto con l'uomo mortale il serpente dell'eternità compare in un primo momento come la vipera che morde

Zarathustra sul collo, ma il cui veleno mortale essa stessa beve leccandogli la ferita. Nel discorso *La visione e l'enigma* il serpente della vita, che eternamente genera e annienta, si trasforma nel nero serpente del ribrezzo, che era sul punto di strozzare l'uomo, dalle sembianze di un pastore, che in seguito si rivela essere lo stesso Zarathustra. La coloritura nichilistica di questo discorso è presente anche in quello in cui ci si riferisce a un «nero flutto» e a un «mare nero». E come il serpente nero del soffocante nichilismo si trasforma nel serpente dell'eterno ritorno, così anche il mare nero della malinconia mortale si trasforma nel mare delle forze che fluiscono in se stesse e delle «duplici voluttà» dell'eterno ritorno. Più avanti — nell'«altra canzone di danza» — il serpente è la tentazione e la seduzione della vita verso se stessa, la grande «aggiogatrice» e «avvinghiatrice», la Menade danzante dai capelli guizzanti che vuol condurre Zarathustra per «obliqui sentieri», sul sentiero dell'amore. È infine il verde, ripugnante serpente della valle della morte, dove Nietzsche incontra l'uomo più brutto, l'assassino di Dio. Ma la saggezza di Zarathustra consiste nel mutare queste diverse pelli dell'unico serpente: per salvare se stesso, come pastore, dalla malattia per la morte; per redimere se stesso, quale assassino di Dio, dal proprio odio, e infine per eternizzare se stesso con l'amore per l'eterno anello dell'essere, cosicché il nesso interno di nichilismo, morte di Dio ed eterno ritorno della vita si specchia nell'immagine del serpente ripugnante che strangola ed è arrotolato su se stesso e attorno al sole.

Il motivo dell'eternità, che si manifesta nell'immagine dell'anello e del serpente arrotolato su se stesso, lambisce anche l'inizio e la fine della *seconda* delle *Inattuali* (1873-74), nella quale la temporalità della coscienza storica e dell'esistenza nella storia viene avvertita espressamente come

problema. Alcuni passi delle *Conferenze sull'avvenire delle nostre scuole* (1871-72) toccano il tema che lo *Zarathustra* riprende nella critica della cultura storica (nei tre discorsi *Del paese dell'istruzione*, *Della conoscenza immacolata* e *Dei dotti*). La critica s'indirizza in ogni caso contro la «patina di istruzione» decorativa del sapere meramente storico, per contrapporre «le intenzioni eternamente identiche della natura» e una interpretazione di «problemi eternamente identici». A tal fine sarebbe necessaria però una spensieratezza riguardo al futuro e la capacità di arrestarsi un «attimo» sulla «soglia del presente»⁹. Il punto di vista decisivo per la critica nietzscheana della forma moderna di educazione è rappresentato, già nelle conferenze sul suo «futuro», dal semplice sguardo sul sempre-essente o eterno, che è differente dal duplice sguardo in avanti e all'indietro su ciò che sarà e ciò che è già stato. Ma il modello classico di educazione è superiore a quello moderno non perché è storicamente quello greco e, in quanto tale, costituisce un inizio insuperabile, ma perché la cultura e la formazione greche — oggi come allora — sono conformi all'autentica natura dell'uomo che si educa. «Cultura» — così suona la conclusione dell'ultima delle Inattuali — non è altro che una «*physis* migliorata», coltivata. Essa sottostà a un «ordine eterno» verso il quale le cose «con naturale spirito di gravità» tendono sempre di nuovo. Il ricordo dell'idea greca di *physis* determina anche il nietzscheano concetto polisenso di «vita».

L'*Inattuale* dal titolo *Sull'utilità e il danno della storia* per la vita distingue criticamente la cultura storica moderna da quella storica dei Greci. Inizia con il rimando a una vita sostanzialmente a-storica: animali e bambini vivono, al contrario degli adulti, «a-storicamente», giacché non sono esposti al futuro e al passato, ma sono sempre presenti a se stessi. L'adulto vive «storicamente», giacché ricorda di continuo ciò che è stato e aspetta ciò che sarà. La sua vita si estende e si disperde in avanti e all'indietro, mentre l'istante presente non è altro che un instabile adesso tra un non-ancora e un non-più. La vita dell'adulto è perciò un «*imperfectum*» che non può mai trovare compimento, ma che, proprio in quanto tale, tende verso compimento e perfezione, senza poterli mai raggiungere. Da ciò la vana pretesa di una vita più felice, come quella dell'animale e del bambino, che sono entrambi per natura tutto ciò che possono essere, giacché vivono senza fratture nel presente dell'istante attuale:

Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piuolo dell'istante, e perciò né triste né tediato. Il veder ciò fa male all'uomo, poiché al confronto dell'animale egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello — giacché questo soltanto egli vuole, vivere come l'animale né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano, perché non lo vuole come l'animale. L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico subito quello che

volevo dire — ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque; sicché l'uomo se ne meravigliò.

Ma egli si meravigliò anche di se stesso, per il fatto di non poter imparare a dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena. È un miracolo: l'istante, eccolo presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente, torna tuttavia ancora come spettro, turbando la pace di un istante posteriore. Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade, vola via — e rivola improvvisamente indietro, in grembo all'uomo. Allora l'uomo dice «mi ricordo» e invidia l'animale che subito dimentica e che vede veramente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per sempre ogni istante. Quindi l'animale vive in modo *non storico*, poiché si risolve come un numero nel presente, senza che ne resti una strana frazione; non è in grado di fingere, non nasconde nulla e appare in ogni momento in tutto e per tutto come ciò che è, quindi non può essere nient'altro che sincero. L'uomo invece resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega da parte; questo appesantisce il suo passo come un'invisibile e oscuro fardello, che egli può ben far mostra di rinnegare. [...] Perciò lo commuove, come se si ricordasse di un paradiso perduto, il vedere il gregge che pascola o, in più familiare vicinanza, il bambino che non ha ancora nessun passato da rinnegare e che giuoca in beatissima cecità fra le siepi del passato e del futuro. E tuttavia il suo giuoco deve essere disturbato: anche troppo presto egli si risveglia dal suo oblio. Allora impara a intendere la parola «così fu», quella parola d'ordine con cui lotta, sofferenze e tedio si avvicinano all'uomo, per rammentargli ciò che in fondo è la sua esistenza — qualcosa di imperfetto che non può mai essere compiuto¹⁰.

L'uomo esistente storicamente non può mai semplicemente esistere nel presente, giacché, costante e tuttavia mutevole in ogni momento, anticipa ciò che sarà e ricorda ciò che è stato. Non può «dimenticare». Il significato pieno del poter-dimenticare si manifesta solo nei discorsi di Zarathustra, nei quali i concetti simbolici dell'*Inattuale* (fanciullo che gioca, soglia dell'attimo, catena del passato) ritornano, con un significato più alto, nello Zarathustra ridestato a «fanciullo», nella porta carraia «attimo» e nella redenzione dal «così fu», per caratterizzare la terza e più difficile «metamorfosi», grazie alla quale il nichilismo dell'«io voglio» incondizionato si supera nel riconoscimento dell'essere che eternamente vuole se stesso. Ciò che in un primo momento appare solo come una carenza pre-umana, come vita a-storica dell'animale e del bambino, si dimostra, dal punto di vista sovra-umano di Zarathustra, come una positiva perfezione. Ma come può il mero non-ricordare o dimenticare essere un cammino verso la perfezione? Solo in quanto l'uomo, ostinato, oblia se stesso per e in qualcos'altro che è più vasto, più potente e più originario di lui stesso. Nel saggio su *Fato e storia* l'«oceano eterno» viene designato come un tale luogo dell'esser circondato, verso cui sospinge tutta la storia umana, cosicché la casualità dell'esistenza umana si ritira nella totalità necessaria del mondo naturale. Analogamente nello *Zarathustra* il profeta del nichilismo, che insegna: «Tutto è vuoto, Tutto è uguale, Tutto fu», chiede dove sia il «mare» nel quale si possa annegare, prima che nel «canto ebbro» la sua «grande tristezza» si trasformi in un piacere che vuole sempre di nuovo tutto, e prima che la fonte del nichilismo, che si va

esaurendo, si trasformi in sorgente e fonte dell'eternità. E ancora con toni analoghi Nietzsche si esprime in un frammento poetico dello *Zarathustra*¹¹: «Gettati nel mare», poiché divina è l'arte del dimenticare. Per esserne capace è necessaria la metamorfosi dell'io che vuole in un fanciullo cosmico.

Il «fanciullo», cui nella *Considerazione inattuale* si fa cenno solo all'inizio, si trasforma, nel primo discorso dello *Zarathustra*, nel fanciullo cosmico eracliteo, il quale — nel polemico capovolgimento della rinascita cristiana in un fanciullo, al quale appartiene il regno di Dio — è innocenza naturale e costituisce un nuovo inizio attraverso il dimenticare. La «soglia dell'attimo» si trasforma nell'attimo «eterno», che è un «meriggio» e nel quale il tempo si arresta. La «catena del passato», che non può interrompersi, si trasforma nel «così fu», dal quale la volontà che vuole in avanti e all'indietro si redime nell'*amor fati*. Nell'*Inattuale* tuttavia non si tratta ancora di questa redenzione in virtù di una divina arte del dimenticare, bensì solo di una liberazione da un sapere dannoso per la vita, allo scopo di ripristinare un equilibrio naturale tra ricordare storico e a-storico dimenticare, dove però viene posta in risalto come più importante e più originaria la capacità di sentire in una determinata misura a-storicamente. Infatti è possibile vivere felici senza quasi ricordare, mentre è del tutto impossibile *vivere* in generale senza un dimenticare temporaneo. Come per la vita organica, prima che venga alla luce, è necessario il nascosto sviluppo del seme nell'oscurità, così anche per tutti gli eventi storici e per l'operare umano ci vuole un'atmosfera non rischiarata, un orizzonte chiuso, e l'arte di dimenticare. In essa riposa anche la possibilità della «felicità», che è una condizione dell'essere totale e della perfezione. Anche il «ben-riuscito», come Nietzsche lo descrive in *Ecce homo*, è un uomo che sa dimenticare.

Chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità, e ancor peggio, non farà mai alcunché che renda felici gli altri¹².

Mettendosi a sedere sulla soglia dell'attimo l'uomo può dimenticare di essere un *imperfectum* e annullare per un momento l'incompiutezza della propria esistenza storica e della coscienza storica che le è propria.

Negli ultimi capoversi della prima parte dell'*Inattuale* viene infine presa in esame la possibilità di un atteggiamento verso la storia non solo relativamente a-storico, bensì *sovra*-storico. Chi cioè ha riconosciuto una volta che ogni grande evento storico si genera in un'atmosfera non rischiarata potrebbe «forse» — quanto meno come essere conoscente — elevarsi fino a un punto di vista sovrastorico, dal quale si vede che la nostra valutazione della storia è una smisurata sopravvalutazione e un «pregiudizio occidentale». Il punto di vista sovrastorico rende evidente il

fatto che alla domanda decisiva — a qual fine in generale si vive? — si può rispondere altrettanto bene — o altrettanto male — sia che la si ponga a un uomo del primo secolo o del diciannovesimo. Qualche decennio o anche qualche secolo di storia in più non può insegnare niente di sostanzialmente nuovo sull'essenza del mondo e dell'uomo. La fede che il processo della storia in quanto tale conduca a opinioni migliori o che possa risolvere il problema della storia è un errore di prospettiva, se è vero che il mondo è «in ogni attimo a punto», in quanto manca di inizio e di fine. Questo punto di vista sovrastorico anticipa ciò che Nietzsche nello *Zarathustra* insegna sotto il nome di eterno ritorno dell'identico. A differenza di *tutte* le concezioni storiche della storia (la «monumentale», l'«antiquaria» e la «critica»), i saggi di tutti i tempi sono d'accordo nel riconoscere che — al di là delle prospettive troppo umane del nostro volere e della nostra avversione — il contrasto tra passato e futuro si elimina nell'«onnipresenza» di tipi non transitori di «significato eternamente uguale».

Come le centinaia di lingue diverse corrispondono agli stessi bisogni, tipicamente fissi, degli uomini, sicché uno che capisse questi bisogni non potrebbe imparare niente di nuovo da nessuna delle lingue, così il pensatore sovrastorico si rischiera dal di dentro ogni storia dei popoli e degli individui, indovinando chiaroveggentemente il senso originario dei diversi geroglifici e addirittura scansando a poco a poco, affaticato, gli ideogrammi sgorganti sempre di nuovo: come potrebbe infatti non giungere, nell'infinita sovrabbondanza di ciò che accade, alla sazietà, alla saturazione, anzi alla nausea? 13.

La riflessione nietzscheana si interrompe con l'osservazione: «Ma lasciamo agli uomini sovrastorici la loro nausea e la loro saggezza», per poi volgersi di nuovo agli «uomini attivi e progressivi», per i quali quella saggezza sovrastorica è «nausea», giacché non serve al «futuro» e alla «vita». La saggezza contraddice la vita fintantoché questa viene ancora concepita nell'orizzonte della volontà di futuro. In entrambi i canti di danza dello *Zarathustra* il rapporto tra vita e saggezza viene di nuovo posto in questione e vien detto che esse si somigliano come due gocce d'acqua. Ma anche Zarathustra, che apparentemente si è riconciliato con la propria saggezza, la quale sa che nella totalità dell'essente, che eternamente ritorna, si giustifica anche ogni singolarità, è ancora un «superatore del grande disgusto» per la propria saggezza; quest'ultima non può fare a meno di sapere che anche l'uomo «piccolo» e spregevole sempre ritorna, Zarathustra tuttavia non si stanca di combatterlo, quale «plebaglia» e «plebe», quale «mosche del mercato» e «tarantole», come un insetto da distruggere, con tutti i mezzi del suo spirito corrosivo. In effetti Zarathustra vorrebbe essere l'«uomo senza disgusto», ma sa anche bene che solo il disgusto per l'uomo del presente e del passato gli può dischiudere le nuove sorgenti del futuro, che sfociano nella sua dottrina dell'eterno ritorno. Il tema principale del resto della trattazione è costituito dal

triplice rapporto che si instaura tra il sapere storico e la vita. Ciascuno dei tre tipi di storia, il «monumentale», l'«antiquario» e il «critico», è, a suo modo, e senza saperlo, al servizio della vita. Al primo corrisponde l'uomo che nel suo presente agisce in modo progressivo e trae a questo scopo dal passato modelli per il futuro; al secondo l'uomo che custodisce, pietoso, la tradizione e si riconosce nelle proprie -origini; al terzo l'uomo che, attraverso la critica di ciò che è stato, si libera del fardello storico del presente per realizzare le possibilità del futuro. Lo stesso Nietzsche in sede di storia della filosofia ha pensato in modo «monumentale», allorché considerò la filosofia «nell'epoca tragica dei Greci» quale modello per il presente, e in modo «critico» quando raccontò, nel *Crepuscolo degli idoli*, la «storia dell'errore più lungo». Nella disamina della storia monumentale emerge per la prima volta, in modo stranamente sconnesso, l'idea dell'eterno ritorno dell'«identico» in senso letterale. La concezione monumentale della storia presuppone che ciò che di grande è già esistito una volta fu in ogni caso *possibile* una volta e dunque potrebbe anche essere di nuovo possibile. Ma come potrebbe ciò che è già stato una volta possibile ripetersi ancora una volta esattamente come una volta è già stato? In senso stretto solo se

i Pitagorici avessero ragione nel credere che, per una medesima costellazione dei corpi celesti, anche sulla terra si dovessero ripetere le medesime cose fin nei minimi particolari: sicché quando le stelle avessero una certa posizione reciproca, uno Stoico si unirebbe sempre di nuovo con un Epicureo per assassinare Cesare, e in un'altra posizione Colombo scoprirebbe sempre di nuovo l'America¹⁴.

Pensare un tale identico ritorno dell'identico richiederebbe tuttavia che gli astronomi si trasformassero in astrologi; — riguardo alle «stelle e al futuro», si dirà nello *Zarathustra*, si sono finora nutrite solo illusioni e non si sono avute conoscenze certe. Alla fine del saggio Nietzsche ritorna al suo inizio:

Con il termine «l'antistorico» designo la forza e l'arte di poter *dimenticare* e di rinchiudersi in un *orizzonte* limitato; «sovrastoriche» chiamo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile, all'*arte* e alla *religione*. La *scienza* [...] in queste potenze vede potenze e forze avverse: essa reputa infatti vera e giusta, ossia una considerazione scientifica, solo la considerazione delle cose che vede dappertutto un divenuto, un elemento storico, e in nessun luogo un ente, un eterno. Proprio come vive in intima contraddizione con le forze eternizzanti dell'arte e della religione, così odia l'oblio, la morte del sapere¹⁵.

Solo a partire dallo *Zarathustra* la limitazione delle potenze «eternizzanti» all'arte e alla religione cade per formare, da questo momento, il centro della dottrina filosofica di Nietzsche. Solo quale maestro dell'eterno ritorno Nietzsche si trasforma da critico inattuale del proprio tempo in un filosofo che andò oltre il proprio tempo. Il

superamento della temporalità del tempo viene definito, nella prefazione all'ultimissima «considerazione inattuale» del 1888 (*Il caso Wagner*), quale autentica missione del filosofo:

Che cosa, in primo e ultimo luogo, esige un filosofo da se stesso? Superare dentro di sé il proprio tempo, diventare «senza tempo». Con che cosa, dunque, ha da sostenere la sua lotta più dura? Con ciò in cui precisamente egli è figlio del suo tempo. Orbene! Io sono, tanto quanto Wagner, il figlio di questo tempo, voglio dire un *décadent*: solo che io ho compreso ciò, mi sono difeso contro di ciò. Il filosofo, dentro di me, si è difeso da tutto questo¹⁶.

Con questa volontà di superamento del tempo si chiude il circolo che dalla critica della coscienza storica giunge fino alla saggezza del sapere filosofico. Nietzsche è stato l'ultimo all'interno della tradizione antica, e il primo, all'interno della coscienza storica moderna, a individuare nel sempre-essente ovvero nell'eterno un criterio filosofico per l'esperienza del tempo e del temporale.

[1] Si tratta dei primi due saggi filosofici in senso stretto di Nietzsche, scritti nel marzo 1882 per la «Germania» — piccola società letteraria fondata due anni prima con gli amici Wilhelm Pinder e Gustav Krug — e che furono anche letti dall'autore agli amici nell'aprile dello stesso anno.

[2] Si è ritenuto opportuno far uso della maiuscola nella traduzione del termine *Humanität* (Umanità), per distinguerla da quella del termine *Menschheit* (umanità). *Menschheit* indica usualmente il genere umano, l'insieme degli esseri umani, ha quindi un senso descrittivo, *Humanität* possiede invece uno spessore semantico eminentemente qualitativo, valutativo; esso designa infatti quella perfezione, fondata su un equilibrio etico-estetico, che costituisce la meta ultima dell'evoluzione del genere umano nella sua totalità, come attesta l'accezione in cui questo termine cominciò a essere usato nell'ambito della filosofia del tardo-illuminismo e del classicismo tedeschi.

Capitolo sesto

IL RAPPORTO PROBLEMATICO TRA L'ESISTENZA DELL'UOMO E L'ESSERE DEL MONDO NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA MODERNA

Con il titolo di *Libertà della volontà e fato* si manifesta l'unità problematica contenuta nel dissidio tra esser-uomo e esser-mondo quale *problema* costantemente presente, dall'inizio alla fine, nel divenire della filosofia di Nietzsche. La comprensione sistematica di questo problema, che nella dottrina di Nietzsche si presenta come un volere il ritorno cosmico, richiede il chiarimento della sua collocazione *storica* nel complesso della filosofia occidentale. La storia di questo problema è stata finora delineata sotto una sola angolazione: quale tentativo di recuperare l'antichità al culmine della modernità anticristiana. Il culmine della modernità, dal quale Nietzsche riconquista per sé il «*proprio* mondo», è però caratterizzato dalla perdita del mondo¹. Per l'uomo il mondo è andato perduto nel «deserto della propria libertà» per il nulla, e questa libertà per il nulla è essa stessa scaturita a sua volta dalla perdita del «tu devi», la cui origine è la «morte di Dio». La morte del Dio cristiano è in tal modo il fondamento della possibile riconquista del mondo, così come, inversamente, l'irruzione del cristianesimo nel mondo antico ne causa la perdita.

L'uomo moderno-cristiano, rigettato su di sé nella perdita del mondo, è ancora nel mondo solo come se non vi appartenesse; al divenir-interiore dell'uomo cristiano corrisponde un divenir-esterno del mondo. Questo «mondo» divenuto *nullo*, perché inteso in senso cristiano, con l'inizio dell'epoca moderna e la sua riscoperta del mondo, si è *secolarizzato* nel concetto di un «mondo esterno» autonomo contrapposto a un «mondo interiore» non meno autonomo, i quali, entrambi, non sono più unificati dalla fede in Dio, quale comune creatore di uomo e mondo. Mondo-interno e mondo-esterno sono ancora debolmente legati solo da un «retromondo» non più vincolante. Di contro al *retromondo divenuto nullo* Nietzsche «vuole» di nuovo «*questo*» mondo, vale a dire un mondo come già fu prima di trasformarsi, a opera di «quel» mondo che è dietro il mondo sensibile-visibile, in un al di qua meramente «terreno». Nella volontà del proprio

ritorno nel grande anello del mondo, che eternamente ritorna, Nietzsche oppose il proprio specchio allo specchio-Dioniso, e la «propria soluzione» all'«enigma-Dioniso» del mondo che vuole se stesso.

Il frantumarsi del simbolo, unificato poeticamente, in una duplice equazione rimandava al fatto che il tentativo nietzscheano di recuperare il mondo antico restava prigioniero della propria modernità. La modernità ha la sua origine più prossima nella nascita del mondo moderno, contemporanea alla filosofia di Descartes. Con lui il mondo divenuto cristiano si secolarizza. Ma il punto di svolta critico nel mondo moderno — la perdita totale del mondo all'interno del mondo secolarizzato — è rappresentato filosoficamente dall'estremo nichilismo di Stirner e dall'estremo positivismo di Marx.

Nella filosofia di Descartes², contemporaneamente alla costruzione matematica del mondo, ha luogo una liberazione del sapere umano e dell'uomo consapevole di sé dall'autorità del vincolo religioso. Nietzsche poté vedere chiaramente questa duplice posizione di Descartes in relazione tanto alla fede tradizionale quanto al sapere futuro, giacché era consapevolmente un senza-dio. Nietzsche vede in Descartes il primo fisico-filosofo del mondo, il quale «ha paragonato le scoperte di un dotto a una serie di battaglie che si combattono contro la natura»³.

La determinatezza e trasparenza logica come criterio di verità («*Omne illud verum est, quod clare et distincte percipitur*», Descartes); con ciò l'ipotesi meccanica del mondo è gradita e credibile⁴.

Descartes per primo ha basato la libertà del filosofare, sebbene con la cautela di un «*larvatus*», sulla sovranità del volere razionale. Un'altra caratteristica del suo pensiero, oltre alla sua posizione autonoma verso sé e il mondo, è però anche il suo dubbio nei confronti del Dio della fede cristiana, dubbio senza il quale neppure la sua nuova certezza è spiegabile. «Abelardo voleva portare la ragione nell'autorità della Chiesa; alla fine Descartes trovò che *ogni* autorità è solo nella ragione», mentre il problema interiore di Pascal era l'«auto-superamento della ragione» a vantaggio della fede cristiana⁵. Descartes deve il suo dubbio temerario nell'autorità cristiana proprio all'oppressione spirituale della Chiesa⁶. Descartes sapeva ancor bene che,

in una concezione fondamentale cristiano-morale, la quale creda in un Dio *buono* come creatore delle cose, solo la veridicità di Dio ci *garantisce* i nostri giudizi di senso. Prescindendo da una sanzione e garanzia religiosa dei nostri sensi e della nostra razionalità — donde potrebbe venirci un diritto alla fiducia verso l'esistenza?⁷

E giacché la posizione del conoscere nei confronti dell'essere «dipende da una decisione precedente sul carattere morale dell'esistenza», Descartes fondò «la verità della percezione sensibile» proprio «in base alla natura di

Dio»8.

Il risultato peculiare del suo atteggiamento dubitativo⁹ è la distinzione ontologica di fondo tra uomo e mondo secondo il metro della loro certezza. L'uomo, quale «*res cogitans*», è immediatamente certo di sé; tutto il resto, il mondo intero *fuori* di lui, è in se stesso, quale «*res extensa*», incerto. Questa spaccatura dell'essente nella sua totalità in due modi di essere divergenti domina da questo momento in poi, nelle forme più diverse dell'«idealismo» e del «realismo», fino al superamento nietzzscheano del mondo «vero» e «apparente», l'interpretazione dell'esistenza umana nel rapporto con il mondo che è per natura. Da Descartes in poi il mondo è mondo-*esterno*, a differenza dell'esser-sé interno dell'uomo pensante e del suo autocosciente immaginare il mondo. Alla moderna contrazione nell'essere finito dell'uomo corrisponde l'estensione nell'essere infinito del mondo, e «da Descartes in poi si è impegnati nell'opera di gettare ponti» (Dilthey), dalla testa di ponte dell'«io voglio» all'altra sponda, al mondo divenuto aldiqua e tuttavia allontanatosi. Alla fine di questi tentativi di gettar ponti si trova l'ultima volontà nietzscheana di ri-«fidanzamento» del mondo diviso, attraverso il volere a ritroso in direzione dell'ingenuità dell'antica certezza del mondo. Il suo dubbio nei confronti del dubbio metodico di Descartes si evidenzia nella differenza tra il primo discorso di Zarathustra e le prime frasi dei *Principia* di Descartes.

Poiché noi siamo stati bambini prima d'essere uomini, e abbiamo giudicato ora bene ora male delle cose che si sono presentate ai nostri sensi, quando non ancora avevamo tutto l'uso della nostra ragione, molti giudizi così precipitati c'impediscono di giungere alla conoscenza della verità, e ci prevengono in guisa che non è verosimile che possiamo liberarcene, se non risolviamo di porre in dubbio, una volta nella nostra vita, tutto ciò in cui troveremo il più piccolo sospetto d'incertezza¹⁰.

Nietzsche mette in dubbio questo cammino verso la certezza e fonda la propria, nuova certezza proprio sul fatto che Zarathustra, nel suo itinerario verso la verità, alla fine «si risveglia»¹¹ nel *fanciullo-cosmico*, che è «dimenticare» e un «nuovo inizio», ma non «una volta» per sempre e con il dubbio, bensì sempre di nuovo e con il gioco del creare. Risvegliato in fanciullo, Zarathustra è liberato non solo dall'autorità del «Tu devi» — dalla quale si è liberato già Descartes —, bensì anche dal- l'«Io voglio» dubitare di tutto ciò che finora mi ha vincolato.

Questa nuova certezza nel rapporto con il mondo, che consente a Zarathustra di «precipitarsi con piacere nella casualità», Nietzsche la conquista proprio per il fatto che — al culmine della modernità, in cui nulla è più vero — *rimette in dubbio dalle fondamenta il moderno dubbio di Descartes*. Descartes dubita in effetti di essere nella verità, giacché Dio *potrebbe* ben essere un ingannatore, ma Descartes è sicuro del fatto che un inganno non è conciliabile con la perfezione di Dio. Per contro il «nuovo illuminismo» di Nietzsche, per il quale Dio non è più semplicemente da

mettersi in dubbio, bensì è morto, prende quale «punto d'avvio» l' «ironia contro Descartes» e la sua «leggerezza» nel dubbio¹². Il suo «io non voglio essere ingannato» potrebbe infatti essere pur sempre lo strumento di una volontà di autoinganno più profonda e più sottile, che consiste nel fatto che la volontà di verità di Descartes non vuole riconoscere neppure l'apparenza nella quale appare la verità dell'essere. La sua ragione «razionale» costruisce un mondo che si trova dietro a quello visibile¹³, per essere certo, nel mondo così approntato, di questo mondo visibile.

Descartes per me non è abbastanza radicale. Di fronte alla sua pretesa di avere sicurezza, e al suo «non voglio essere ingannato», è necessario domandare «perché no?». Insomma, pregiudizi morali [...] a favore della certezza, contro l'illusione e l'incertezza¹⁴.

La stessa fede di Descartes nella certezza immediata è ancora una fede nella potenza della ragione e non una originaria certezza del mondo.

Noi moderni siamo tutti avversari di Descartes e rifiutiamo la sua leggerezza dogmatica nel dubitare. «Bisogna dubitare meglio di come ha fatto Descartes». Noi troviamo il contrario, il movimento contrario all'assoluta autorità della dea «ragione», ovunque siano uomini più profondi, Logici fanatici riuscirono a far credere che il mondo è un inganno e che solo il pensiero apre la via all'«essere», all'«incondizionato»¹⁵.

La certezza in generale è possibile nel *sapere* ovvero si fonda soltanto nell'essere? E cos'è il sapere conoscitivo in rapporto all'essere?

Per colui che a tutte queste domande risponde con articoli di fede già pronti, la prudenza cartesiana non ha poi più nessun senso: arriva troppo tardi. Prima della questione sull'«essere» dovrebbe essere decisa quella sul valore della logica¹⁶.

Descartes presuppone pregiudizialmente che l'«essere» è essere conoscibile, giacché crede nel sapere scientifico, ma non vede il volto scoperto, autentico, del modo supremo dell'essere vivente.

Un ulteriore passo nella determinazione del rapporto tra uomo e mondo, al di là della distinzione fondamentale di Descartes, ha luogo con Kant, il cui imperativo categorico viene interpretato da Nietzsche, in relazione al dubbio acquietato di Descartes, nella frase: «E se Dio fosse un ingannatore, a dispetto di Descartes?»¹⁷. In altri termini: Kant si affida esclusivamente alla ragione, che gli dice ciò che «deve»; per questo non ha più nemmeno bisogno della dubbia assicurazione di Descartes, secondo la quale Dio non lo inganna. Mentre Descartes scuote per la prima volta l'autorità della chiesa, ma fornisce tuttavia a se stesso un'assicurazione ancora teologica della sua nuova certezza, Kant interpreta già i comandamenti della fede cristiana come originariamente imposti dalla ragion pratica. Ma in quale rapporto sono uomo e mondo, se il «mondo vero», dietro quello reale, è divenuto «irraggiungibile e indimostrabile»,

come un imperativo ormai soltanto «obbligante»? La totalità dell'essere non si scinde forse necessariamente in due parti irrelate se non c'è più un Dio che, come creatore e regolatore, le tenga unite?

Nella *Conclusione della Critica della ragion pratica* Kant¹⁸ ha fornito in un celebre passo una magistrale formulazione della sopravvenuta diversificazione di uomo e mondo; Kant dice che ci sono due cose che riempiono l'animo di ammirazione sempre nuova e che io associo immediatamente con la coscienza della mia esistenza: il *cielo stellato* sopra di me e la *legge morale* in me. Esiste tuttavia una differenza:

La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo a una grandezza interminabile, con mondi e mondi, e sistemi di sistemi; e poi ancora ai tempi illimitati del loro movimento periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio io invisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza, [...] e con cui (ma perciò anche in pari tempo con tutti quei mondi visibili) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria¹⁹.

Nel tutto della quantità innumerevole di mondi, dice Kant, perdo la mia importanza umana; non sono altro che una creatura naturale tra le altre; quale intelligenza moralmente responsabile, che ha la visione della totalità dell'essente, sono però una «vita indipendente» dall'intero mondo sensibile naturale. Ma non è ancora sufficiente arrestarsi ammirati davanti al sistema del mondo sensibile, contemplare soltanto il cielo stellato ed esser pieni di ammirazione per la legge morale in noi; bisogna indagare in entrambe le sfere dell'essere, affinché la considerazione cosmica del mondo non si arresti all'«astrologia» e quella morale non sfoci nella «superstizione» e nel «fanatismo».

Il passo successivo oltre Kant è stato compiuto da Fichte nella *Missione dell'uomo*²⁰. Per Fichte l'esistenza morale e il mondo naturale non sono più unificabili in una legislazione analoga, bensì il loro rapporto è quello di un'antinomia dialettica tra l'esser-natura dell'uomo e il suo esser-sé morale. Questa contraddizione all'interno dell'uomo può essere risolta solo in una «fede» filosofica. La prima considerazione mostra l'uomo come una creatura naturale tra le altre. L'uomo, come d'altronde ogni altro essente, è «totalmente determinato» a partire dalla natura e solo in questo sembra anche risiedere la sua intera «destinazione». Nella totalità della natura esistente, tutto è in tutte le sue parti esattamente così com'è e non può essere altrimenti, in modo naturalmente-*necessario*. Nulla ha in se stesso il fondamento della propria esistenza, tutto si trova in un rapporto di azioni reciproche — in base a una forza naturale che tutto pervade — quale fondamento ontologico di tutte le esistenze soltanto possibili. Ogni manifestazione dell'unica forza naturale dell'universo avviene necessariamente così come avviene, «ed è assolutamente impossibile che sia minimamente diversa da com'è». Ciascun uomo singolo non esisterebbe

e non sarebbe così com'è, se anche tutto il resto non esistesse già e non fosse come è divenuto. Io stesso sono un anello nella catena della rigida necessità naturale.

Io non ho avuto origine da me stesso. Sarebbe la più grande assurdità pensare che io sia stato prima che fossi, per dare la vita a me stesso. Io sono divenuto reale in virtù di un'altra forza, esterna a me. Ma in virtù di quale forza, se non di quella universale della natura, giacché io sono parte della natura? L'epoca della mia nascita e le qualità con cui sono venuto al mondo furono determinate da questa forza universale della natura; e tutte le forme in cui si sono espresse e si esprimeranno da quel momento queste mie qualità innate saranno determinate, finché vivrò, dalla stessa forza naturale. Era impossibile che al mio posto nascesse un altro; è impossibile che questo essere ormai nato in qualche momento della sua esistenza sia diverso da quello che è e sarà²¹.

Questa esistenza dell'uomo, in se stessa innocente, viene in effetti subito accompagnata dalla coscienza di sé; ma anche questo fa parte necessariamente dell'esser-uomo, come il movimento spontaneo della vita animale e la crescita di quella vegetale²².

L'uomo non ha dunque alcuna particolare destinazione che gli conferisca una posizione speciale nel cosmo, ma è già da sempre determinato secondo una necessità naturale, in quanto è quest'uomo determinato e nessun altro.

Io sono chi sono, poiché in questo contesto della totalità naturale era possibile solo uno così e semplicemente nessun altro; e uno spirito che fosse in grado di penetrare perfettamente con lo sguardo l'intimo della natura, dopo aver conosciuto un solo uomo potrebbe sicuramente indicare quali uomini siano esistiti a partire dai tempi più remoti e quali verrebbero al mondo in ogni epoca futura; in una *sola persona* riconoscerebbe *tutte* le persone reali. È infatti questa mia relazione con la totalità naturale che determina ciò che io fui, sono e sarò; e lo stesso spirito potrebbe inferire con certezza da ogni possibile momento della mia esistenza ciò che io ero prima di quel momento e ciò che sarò dopo. Tutto ciò che io sono e sarò, lo sono e lo sarò semplicemente in modo necessario ed è impossibile che io sia qualcosa di diverso²³.

Eppure già in questa prima considerazione emerge una contraddizione per la quale essa si capovolge, poiché io sono *nello stesso tempo* cosciente di me stesso quale essere indipendente, posto su di sé, che può dire a se stesso «Io». L'uomo può decidersi, con ostinazione autocosciente, per questo o per quello, può addirittura por fine alla propria vita con l'atto del suicidio. E la mia coscienza in genere non va immediatamente oltre me stesso, giacché io non sono la forza naturale stessa che forma l'uomo, bensì solo una delle manifestazioni di questa forza, di cui sono cosciente *come di me stesso*. Per questa ragione appaio a me stesso come libero, e come limitato nella mia libera autonomia se non posso fare ciò che voglio a causa di «circostanze esterne». L'uomo sembra essere dunque di due specie: in sé è una manifestazione naturalmente necessaria della universale forza naturale, per sé è un libero poter-essere. E «dal momento che nulla nella

natura si contraddice, è solo l'uomo un essere contraddittorio?». Questa contraddizione non si può risolvere sul terreno della prima considerazione. Viene poi la seconda considerazione, che deriva dalla fine della prima capovolta.

Io stesso voglio, per e attraverso me stesso, essere qualcosa, fondamento della mia propria destinazione, e conquistare la dignità della forza naturale originaria. A tal fine però l'uomo dovrebbe essere libero dall'esser-già-sempre-determinato-dalla-natura. La coscienza propria del libero volere non dovrebbe essere una mera determinatezza naturale dell'uomo. E di fatto è evidente che il mondo intero *per* la coscienza dell'uomo è sempre già stato tale da non esistere immediatamente, bensì mediato da noi, ad esempio quale mondo sensibile dei nostri sensi. La stessa soggettività è già sempre determinante per il mondo esterno naturale. Immediatamente certo è solo che *Io* sono cosciente *a me* stesso del mio vedere e sentire, di qualcosa. Tutto ciò che «è», è un oggetto possibile della mia coscienza, poiché l'oggetto è solo un oggetto finché *mi* sta di fronte.

Questa coscienza dell'oggetto è accompagnata dall'auto-coscienza. *Io* posso in ogni momento retrocedere dal mio vedere *qualcosa* al mio *vedere come tale*. La questione non è più dunque quella posta in precedenza: come figura l'uomo all'interno dell'universo?; bensì l'inversa: come posso mai sortire dal circolo della mia autocoscienza e della coscienza del mondo e andare alle cose reali? Quale «legame» mi lega a esse? Questa domanda non viene mai posta però riguardo a me, giacché l'io che sa se stesso è già per sé soggetto e oggetto a un tempo, una semplice identità di entrambi, e la cosa sembra essere un mero prodotto della mia coscienza rappresentativa. Ma con il divenire-non-indipendente del mondo fuori di me non si volatilizza forse come un fantasma anche l'io divenuto indipendente?

È questa tutta la saggezza che mi hai fatto sperare, e ti vanti di liberarmi così? — Tu mi liberi, è vero; tu mi liberi da ogni dipendenza, trasformando me stesso in nulla, ed anche tutto ciò che mi circonda, da cui potrei dipendere, lo trasformi in nulla. Tu annulli la necessità, perché annulli ogni essere e distruggi soltanto²⁴.

In tal modo ha inizio la terza e ultima considerazione sulla «fede», che deve di nuovo condurre fuori da questa «negazione logica del mondo», come Nietzsche ha definito il risultato epistemologico della sua prima liberazione. La destinazione dell'uomo non è affatto il mero sapere, bensì un agire sapiente, nella *fede* nella realtà, che in pratica conduce oltre il nulla della seconda considerazione.

Se agisco, so senza dubbio che agisco e come agisco; ma questo sapere non è lo stesso agire, bensì ne è solo spettatore. Questa voce mi annuncia dunque proprio quello che cercavo: qualcosa che è al di fuori del sapere ed è per sua natura pienamente indipendente da questo²⁵.

Sembra esser proprio questo il punto al quale si ricollega anche la *coscienza* di tutta la realtà, all'interesse effettivo dell'io agente per la realtà²⁶. Questo interesse è però moralmente imposto dalla coscienza morale che fa appello al libero agire attivo, e con questo torna a renderci certi del mondo.

Non agiamo perché conosciamo, ma conosciamo perché siamo determinati ad agire; la ragion pratica è la radice di ogni ragione. Le leggi dell'agire per un essere razionale sono *immediatamente* certe: il loro mondo è certo solo *per il fatto che esse sono certe*. Non possiamo rinnegare la prima affermazione senza che il mondo, e noi con esso, precipitiamo nel nulla assoluto; ci eleviamo da questo nulla e ci conserviamo al di sopra di esso esclusivamente in virtù della nostra moralità²⁷.

Fichte vince il nichilismo della libertà per mezzo di una positività morale. Alla fine della sua considerazione egli pone una volontà divina che produce se stessa. Questa volontà è da ultimo la mediazione tra l'io e il Non-Io del mondo naturale fuori di me, che è un progetto cosmico guidato dalla provvidenza divina e per l'uomo un «istituto di verifica morale», una «scuola per l'eternità». In conclusione risulta la seguente immagine dell'universo:

L'universo non è più per me quel circolo che ritorna in se stesso, quel gioco che si ripete senza posa, quel mostro che divora se stesso, per partorirsi di nuovo come già fu: è spiritualizzato davanti ai miei occhi e reca l'impronta dello spirito; un perenne procedere verso ciò che è più perfetto lungo una retta che va all'infinito²⁸.

Davanti ai miei occhi scompare e sprofonda quel mondo che solo poc'anzi mi aveva riempito di ammirazione. In tutta la pienezza della vita, dell'ordine e del prosperare, che io vedo nel mondo, quest'ultimo non è però che la cortina che mi nasconde un mondo infinitamente più perfetto e il germe da cui questo deve svilupparsi. La mia fede si spinge dietro questa cortina e riscalda e vivifica questo germe. Non vede nulla di determinato, ma si aspetta più di quello che può cogliere quaggiù e che potrà mai cogliere nel tempo²⁹,

mentre al contrario Nietzsche strappa la cortina di questa *morale* divenuta priva di sanzioni, per rendere di nuovo visibile il gioco della distruzione e della creazione, che si ripete, nella circolarità del mondo.

Schelling, replicando all'«annichilamento» del mondo naturale operato da Fichte³⁰, ha definito quest'ultimo un grande oratore, che la sapeva lunga, fino alla noia, nell'arte di spiegare le cose, ma diceva anche che il suo io puro agente faceva del mondo un puro nulla.

Un tale completo nulla di realtà è dunque il *prius* per il signor Fichte; alla purezza della sua conoscenza reca già molestia il fatto che qualcosa in generale esista, che l'eterno sia di fatto reale e solo *dopo* che è effettivamente reale venga anche conosciuto, poiché proprio questo conoscere fa parte della sua realtà.

In Fichte invece tutta l'esistenza della natura avrebbe come scopo quello di essere rielaborata e amministrata dall'uomo.

L'accordo tra la natura e il pensiero è possibile solo a patto che la natura si adatti al pensiero, ma non in modo che la verità stessa sia l'essere, che l'essere o la natura stessa sia la verità. [...] A questo scopo [per Fichte] è necessaria la conoscenza delle leggi secondo cui agiscono quelle forze, vale a dire la fisica. Ma la natura non *deve* essere *semplicemente* utile e utilizzabile per l'uomo — questo è il suo primo scopo e il punto di vista economico —, bensì «*deve* al contempo circondarlo convenientemente», vale a dire (come potrebbe interpretarsi diversamente?) la natura deve essere trasformata in giardini e campi ameni, begli appartamenti e mobili adeguati — e questo è il secondo scopo e la visione estetica della natura. Ma cos'altro può accordarsi con una tale disposizione di spirito e con l'idea di una siffatta natura che è degna solo di essere trasformata in utensili e suppellettili, se non il più cieco disprezzo di tutta la natura, che ritiene temerariamente di non poter oltraggiare con più forza l'uomo, di quando dice: è una forza naturale che in lui produce e pensa. [...] L'uomo si è elevato al di sopra di ogni potere naturale e da lungo tempo avrebbe ostruito in sé questa sorgente se mai essa fosse fluita in lui; ciascuno testimonierà che in *lui* non pensa la natura, altrimenti come potrebbe essa giungere alla parola prima di lui? Se la natura avesse voluto fornire di sé una traccia d'espressione vitale, l'uomo l'avrebbe subito zittita e con la sua sapienza l'avrebbe annientata dicendo tutto lui [...]; da gran tempo ha calpestato il capo a tutta la natura che è in lui; tuttavia, ascoltandolo, sorge il dubbio su quale dei due abbia arrecato all'altro il male maggiore³¹.

Schelling, di cui Nietzsche non si è mai occupato e il cui influsso lo ha raggiunto solo nella forma indiretta della metafisica volontaristica di Schopenhauer e della filosofia dell'inconscio di Eduard von Hartmann, è l'unico pensatore dell'idealismo tedesco che, a dispetto delle sue costruzioni teogoniche, sia in un rapporto positivo con la dottrina nietzscheana dell'eterna circolarità. «Il vivente della scienza suprema», si dice nell'introduzione alle *Età del mondo*³², può essere soltanto il «vivente primordiale», l'essere originario e primigenio che non ha nulla che lo preceda e che non ha nient'altro fuori di sé, e che di conseguenza deve svilupparsi puramente da se stesso, nel modo più spontaneo e di propria volontà. Questo vivente originario e primordiale, questo «abisso di passato», che resta perennemente presente e sopravvive a tutto ciò che una volta è divenuto, può esser conosciuto e raccontato come una storia originaria, giacché l'uomo proviene dalla stessa sorgente e ha, rispetto alla creazione, una forma originaria di con-sapere, seppure oscurata e obliata. Questo elemento primordiale e perenne è la «natura nel senso più completo del termine», come pure l'uomo, malgrado la libertà, è natura. Per Schelling l'autentico segreto del filosofo, che cerca il sapere più alto e più profondo sulla natura originaria di tutte le cose è il muto colloquio tra lo spirito che aspira al sapere e il cuore che sa inconsciamente, la relazione segreta tra il «cuore» dell'uomo che sa in modo inconscio e lo spirito che aspira alla scienza, che riceve la risposta ai suoi quesiti da quel testimone del già-stato e dell'essenziale, in cui è originariamente contenuto, in modo oscuro e non sviluppato, il sapere. In questo colloquio — per dirla con Nietzsche, di «vita» e «saggezza» — la natura giunge a espressione, autodistinzione e intelligibilità nell'uomo. E se l'indagine, che pone quesiti

ed esamina, potesse elevarsi a semplice racconto dell'essenza e della nascita delle cose, come nel ritorno platonico dalla dialettica discorsiva alla «semplicità della storia» del mito filosofico, il filosofo si trasformerebbe in veggente, che vede riunito insieme «ciò che fu, ciò che è e ciò che sarà». La natura di ogni accadere è infatti in tutto il vivente sempre una e identica, e chi riuscisse a raccontare dalla radice la storia della propria vita sarebbe riuscito ad afferrare la quintessenza della storia dell'universo. La maggior parte degli uomini però si distoglie dalle oscurità del proprio intimo, come dagli abissi della «grande» vita che, come tutto il vivente, ha inizio nell'oscuro e nell'orribile prima di poter giungere, attenuata, alla vita. In questa vita originaria, che unisce la vita umana con la vita cosmica nella storia dell'universo, opera una contraddizione propria della sua essenza: essa è al contempo negativa e affermativa, distruttiva e creativa, si rivela e si nasconde. Questo duplice carattere dell'essere vivente primordiale — per dirla con Nietzsche, del mondo dionisiaco — è sempre già stato sperimentato e definito: quale luce e tenebra, quale cielo e terra, quale maschile e femminile. Come un tutto originario esso è un In-sé-compiuto e tutto-tondo, conchiuso e condotto a termine, che contiene in sé, in egual misura, la forza originaria che distrugge e crea. La «natura prima» è un ciclo continuo, un movimento rotatorio senza posa, senza inizio e senza fine. L'essere originario non vuole altro che se stesso, è un volere-se-stesso. Questa vita eternamente ruotante in se stessa è una sorta di «circolo», una «ruota» ovvero un «ingranaggio» che gira incessantemente, un movimento che procede sempre in avanti e all'indietro, un continuo avvicinarsi di «flusso e riflusso» — tutti termini che anche Nietzsche usa per designare il carattere fondamentale della vita nel suo complesso. Schelling, rifacendosi a Eraclito, fornisce un concetto completo di natura prima, che comprende anche la natura di Dio — in modo molto simile alla descrizione che ne dà Nietzsche nell'ultimo aforisma della *Volontà di potenza*[1] — come una «vita che incessantemente genera e di nuovo consuma se stessa, che l'uomo deve avvertire, non senza orrore, come ciò che è nascosto nel tutto, anche se al momento è coperto e ha assunto all'esterno un aspetto tranquillo». Attraverso quel costante andare a ritroso fino all'inizio e grazie all'eterno ricominciare, la vita si fa sostanza (id quod substat), vale a dire ciò che sempre resta e sta-a-fondamento. È il motore e l'ingranaggio interno, costante, «il tempo che eternamente ha inizio, eternamente diviene, che sempre consuma se stesso e sempre di nuovo si genera».

La differenza decisiva rispetto alla metafisica nietzscheana della vita che vuole sempre di nuovo se stessa consiste nel fatto che Schelling non identifica questo ciclo costante della natura prima con il «mondo» attuale e ancor meno con un essere divino. Se la natura restasse ferma alla sua natura prima non sarebbe altro che un eterno espirare e inspirare, un incessante avvicinarsi di generare e trascorrere, di diastole e sistole, un

eterno impulso a essere senza un'esistenza effettiva, vale a dire costante, pervenuta alla stabilità e cosciente di se stessa³³. Per questo motivo Schelling costruisce un processo teogonico di redenzione del ciclo vivente verso la libertà nell'essere di Dio, il quale non è né essente né non-essente, bensì, come la pura libertà, un nulla: una volontà più pura, che non vuole nulla, che — senza desiderio e brama — è puro spirito privo di natura. Dio è l'eterna libertà di essere e la natura non è che la materia necessaria ovvero la possibilità della sua realizzazione. Essa stessa non è Dio e neppure mondo, appartiene soltanto alla natura necessaria di Dio e al presupposto del mondo. Abbandonata a se stessa la natura originaria è qualcosa che «non sa da che parte volgersi», una vita di «paura» e di «avversità» che anela a un essere durevole. Lo stesso vale per l'uomo, il cui intimo è parimenti quella ruota della natura da cui però vuole essere redento³⁴.

Per quanto possa quindi risultare assurdo continuare a rappresentare l'uomo e il mondo nel modo moderno, cioè in quello cartesiano, invece di ricollegarsi all'antico e all'arcaico, non ci si può però neppure arrestare a quest'ultimo, giacché l'abisso della natura non fonda il libero essere di Dio e dell'uomo che ne è copia vivente. Questo abisso compare nell'uomo quando *non* è più in sé, quando è malato o è alienata la sua mente, perché lo ha abbandonato la forza dominante dello spirito. L'uomo diviene se stesso solo quando, separandosi in una «crisi» dalla sua natura e dal passato di quest'ultima, fulmineamente e una volta per tutte si risolve, decide e pone così un autentico inizio. D'altra parte però anche quel volere meditato e cosciente presuppone una cieca e inconscia forza dell'ispirazione e in sostanza non fa che darle sviluppo. In questo senso Schelling interpreta la sacra follia dell'ebbrezza dionisiaca³⁵. La follia dionisiaca che dilania se stessa è ancor oggi l'intimo delle cose e la forza naturale di tutte le creazioni ed è dominata solo dalla luce di un intelletto superiore. In che cosa dovrebbe infatti esser verificato e dimostrato l'intelletto se non nel dominio della follia? La mancanza totale di follia non conduce alla ragione ma all'idiozia. La materia prima di ogni vita ed esistenza è, per Schelling come per Nietzsche, l'orrido: una forza e una potenza cieca, un principio barbarico, che può esser superato, ma mai vinto, e che è «il fondamento di ogni grandezza e bellezza»³⁶.

Le *Età del mondo* di Schelling contengono incidentalmente una polemica nei confronti del «vuoto strepito» della dialettica formale di Hegel e della convinzione che si debba contrapporre all'intelletto una «ragione» superiore, per riuscire a cogliere l'assoluto, anziché riconoscere che la controparte dell'intelletto non è la ragione, bensì la follia, senza la cui «sollecitazione» non ci sarebbe neppure un intelletto vivente.

Nel sistema di Hegel la natura non ha alcun significato originario, fondante e autonomo. Essa è l'«esser-altro dell'idea». Consapevole del moderno separarsi di uomo e mondo, Hegel ha tentato, in polemica con

Kant, Fichte e Schelling, di ripristinare la perduta unità di esser-sé ed esser-altro in una mediatrice filosofia dello spirito assoluto, il quale non è altro che una «seconda» natura. Il risultato di questa mediazione è un «esser-divenuto-identico con se stesso nell'esser-altro». Certo Hegel compì questo movimento con l'esplicita consapevolezza di «conciliare una rovina», alla fine dell'epoca cristiana della filosofia occidentale³⁷ e tenendo presente l'inizio della moderna separazione tra uomo e mondo nella filosofia di Descartes.

Contro la filosofia di Cartesio, [...] che ha espresso in forma filosofica il dualismo che si propaga in maniera generalizzata nella cultura della storia moderna del nostro mondo nord-occidentale — un *dualismo* di cui, come tramonto di ogni antica forma di vita, la più silenziosa trasformazione della vita pubblica dell'uomo e le più fragorose rivoluzioni politiche e religiose sono soltanto facciate esterne di diverso colore — e contro la cultura universale che quella filosofia esprime, ogni aspetto della natura vivente, come anche la filosofia, dovette cercare strumenti di salvezza; ciò che la filosofia ha fatto a questo riguardo è stato trattato con rabbia, quando era chiaro e manifesto; quando invece era più celato e confuso, l'intelletto se ne è impadronito più agevolmente e l'ha trasformato nella precedente essenza dualistica; su questa morte si sono fondate tutte le scienze, e ciò che era ancora scientifico, dunque almeno soggettivamente vitale in esse, il tempo lo ha completamente ucciso; cosicché, se non fosse stato immediatamente lo spirito della filosofia stessa, sprofondato e limitato in questo vasto mare, a sentire, tanto più intensamente la forza della propria crescente agitazione, anche il tedio delle scienze — questo edificio di un intelletto abbandonato dalla ragione, intelletto che, ed è la cosa peggiore, ha rovinato alla fine anche la teologia celandosi sotto le spoglie di una ragione che rischiara o di una ragione morale — quel tedio avrebbe dovuto rendere insopportabile tutta la piatta espansione e suscitare perlomeno un intenso desiderio della ricchezza per una goccia di fuoco, per una concentrazione dell'intuire vitale e, dopo aver conosciuto abbastanza a lungo ciò che è morto, per una conoscenza del vivente, che è possibile solo per mezzo della ragione³⁸.

La forza spirituale di Hegel non ha potuto arrestare la storia di questa separazione. Proprio mediante la sua «conciliazione» Hegel ha chiarito per le epoche future che l'uomo e il mondo sono separati da quando nessun dio li tiene più uniti e da quando al suo posto è subentrato uno «spirito» assoluto.

Con il «canto del gallo del positivismo»³⁹ s'avvia al crepuscolo questo retromondo teologico, che da Descartes fino a Hegel ha impedito che emergesse la problematica già presente nel rapporto dell'uomo col mondo, quale mondo esteriore. È quello che avvenne nel radicalismo estremo di Stirner e Marx. Per entrambi non esiste più un mondo naturale per natura. Per l'«Unico» di Stirner il mondo si trasforma in «proprietà» consumabile e per l'«uomo-genere» di Marx in «mezzo di produzione» comune in un mondo umano da produrre.

«Ho fondato la mia causa sul nulla» è il motto dell'auto-compiaciuto nichilismo stirneriano⁴⁰. *L'unico e la sua proprietà* (1844) si divide in due capitoli intitolati rispettivamente: *L'uomo* e *Io*. Il problema di Stirner non è né /l'uomo né il mondo, bensì l'«Io», quale unico proprietario di un mondo

che è per ciascuno un proprio mondo. Al termine estremo di una fede perduta in Dio e nel mondo, l'io unico di Stirner crea, come un tempo ha fatto Dio, il proprio mondo dal nulla.

Il divino è cosa di Dio, l'umano è cosa «dell'uomo». La causa mia non è né il divino, né l'umano, [...] ma soltanto ciò che è mio, e non è una causa universale, bensì *unica*, come unico sono io⁴¹.

Ed ora prendo il mondo per quello che esso rappresenta per me, vale a dire per *ciò che è mio*, come mia proprietà: riferisco tutto a me stesso⁴².

Con ciò Stirner si considera all'inizio di una nuova epoca. A partire da questo momento Stirner distingue il vecchio e il nuovo mondo dell'antichità e del cristianesimo, di cui riconosce quale ultima forma il liberalismo politico, sociale e umano. Per gli antichi il «mondo» era una verità, dietro alla cui menzogna venne il cristianesimo. Per i moderni lo «spirito» divenne la verità, dietro la cui menzogna venne Stirner come prosecutore di Feuerbach e di Bruno Bauer.

Se gli antichi non hanno altro da offrire che filosofia naturale, i moderni non arrivarono né arrivano più in là della teologia. Vedremo [...] che persino le più recenti ribellioni contro Dio non sono altro che gli sforzi estremi della «teologia», cioè insurrezioni teologiche⁴³.

Da ultimo sembrò che l'uomo umanitario fosse una verità divina, ma questo «uomo» cui fa appello la filosofia dopo Hegel, è solo una frase piena di contenuto che Stirner supera con la propria «frase assoluta» dell'«unico», che deve essere la fine di tutte le frasi. Stirner scopre che non solo la filosofia da Descartes fino a Hegel è una teologia mascherata, ma che lo è perfino il «pio ateismo» della filosofia non cristiana di Bruno Bauer e di Feuerbach, giacché egli si fonda decisamente sul nulla e non considera come «essere supremo» né lo «spirito» che in origine era Dio, né l'«uomo», né qualcos'altro.

La disputa su che cosa venga adorato come essere supremo può avere un senso naturalmente solo fino a quando anche gli avversari più accaniti convengano sull'enunciato essenziale, cioè che ci sia un essere supremo, al quale sia dovuto culto o tributo. Se qualcuno sorridesse con commiserazione assistendo a una controversia sull'essere supremo (come farebbe un cristiano udendo disputare uno scita con un sunnita [...]) starebbe a significare che per lui l'ipotesi di un essere supremo sarebbe priva di senso, e la disputa, su una base del genere, non sarebbe che un gioco inutile. Che poi il Dio uno o il Dio trino, il Dio di Lutero o l'*être suprême* o non Dio, ma «l'uomo» rappresenti l'essere supremo, è del tutto indifferente per chi nega l'esistenza stessa di un tal ente, perché ai suoi occhi questi servi di un essere supremo nell'insieme non sono che gente religiosa: l'ateo più fanatico non meno del cristiano più credente⁴⁴.

Tutti costoro adorano ancora idoli e sono posseduti da «idee fisse». La differenza tra la fede di Lutero, il *cogitare* di Descartes e lo spirito che sa se stesso di Hegel è evanescente, giacché nessuno di essi conosce ancora

l'uomo comune, nudo e crudo. Tutti credono ancora in qualcosa di divino e di eterno nell'uomo.

Perciò riuscì anche al luterano Hegel [...] la completa attuazione del concetto in ogni cosa. In tutto c'è ragione, cioè Spirito santo o «il reale è ragionevole»⁴⁵.

Da duemila anni si lavora alla sconsacrazione dello «spirito santo», che però continua a esistere quale spirito divenuto profano, divenuto «più umano», che ora compare in forma più gradevole come «spirito del tempo» ovvero come «spirito dell'umanità», — finché da ultimo va vestito ormai solo di stracci.

Nel liberalismo umanitario si perfeziona la meschinità. Noi dobbiamo scendere in primo luogo al più infimo livello, [...] se vogliamo giungere al *tratto caratteristico*, poiché dobbiamo spogliarci di tutto ciò che è estraneo. Ma nulla par essere più misero dell'uomo nudo.

Ma è più meschino se getto via anche l'uomo, perché sento che anch'egli mi è estraneo e non posso farci nessun conto. Non si tratta più semplicemente di cosa da miserabili: infatti anche l'ultimo straccio cade, eccoci davanti la vera nudità, la spoliazione di tutto ciò che è estraneo. Il pezzente si è spogliato dei suoi cenci e con ciò cessa di essere ciò che era⁴⁶.

Ha inizio con ciò la seconda parte, che non critica più l'uomo del vecchio e del nuovo mondo, ma si occupa dell'Io quale padrone della propria proprietà. Il motto di questa seconda parte suona così:

All'inizio dell'epoca moderna sta l'«uomo-dio». Alla fine di essa si rifugerà il dio nell'uomo-dio? E può l'uomo-dio veramente morire, se in lui muore solo il dio? Non si è pensato a questo problema e si è creduto d'aver fatto tutto, portando vittoriosamente alla conclusione nei nostri giorni l'opera dell'illuminismo, il superamento di Dio; non si è notato che l'uomo ha ucciso il dio per diventare, egli stesso, «unico Dio nei cieli». È certo eliminato l'*aldilà fuori di noi* ed è compiuta la grande impresa degli illuministi; ma l'*aldilà in noi* è diventato un nuovo cielo e ci impone una nuova scalata al cielo: Dio ha dovuto cedere il posto non a noi, bensì all'uomo. Come potete credere che l'uomo-dio sia morto, se prima, oltre che il dio non sarà morto in lui anche l'uomo?⁴⁷

Ma cosa fa l'Io da quando anche l'uomo è morto insieme a Dio, che fino ad allora aveva determinato l'esser-uomo? Il suo fare di volta in volta non è altro che un «disfare», consumare e sfruttare se stesso e il mondo come sua proprietà. Si tratta di «ri-timbrare» i valori cristiani e di riportare in auge tutto ciò che è «proprio»: egoismo, ostinazione, capriccio, amor proprio e proprietà.

L'individualità rinchiude in sé tutto ciò che le è proprio e riporta in auge ciò che il linguaggio cristiano ha disonorato. Ma l'individualità non ha neppure alcuna misura esteriore e non è per lui più un'*idea*, come la libertà, la moralità, l'umanità e simili: essa è solo la descrizione di *chi la possiede*⁴⁸.

L'«uomo» di Feuerbach è soltanto un essere-genere inventato, il

proprietario al contrario un essere individuale reale. Il mio compito specifico non è quello di realizzare l'«umano-universale», bensì di bastare a me stesso.

Quale Io l'uomo non ha più assolutamente nessuna «vocazione», nessuna «missione» e «destinazione», ma è esclusivamente il proprietario di ciò che può concretamente far suo.

Si è sempre pensato di dovermi dare una destinazione posta al di fuori di me, cosicché alla fine si pretese che facessi uso di ciò che è umano per il fatto che sono uomo. Questo è il cerchio magico cristiano. Anche l'Io di Fichte è lo stesso ente al di fuori di me, poiché ognuno è Io, e se solo questo Io ha dei diritti, allora è «l'Io», non si tratta di me. Ma io non sono un io accanto a tanti altri: sono l'unico. In breve, anche i miei bisogni, le mie azioni e tutto ciò che è in me è unico. E solo in quanto tale io mi impossesso di tutto, come in quanto unico agisco e mi sviluppo. Non in quanto uomo e non l'uomo io sviluppo, bensì in quanto io, sviluppo me stesso.

Questo è il senso dell'*unico*⁴⁹.

Solo in tal modo viene spezzato il «cerchio magico» della tensione cristiana tra essenza ed esistenza. Questo uomo disincantato non ha valore né quale socio nel regno cristiano di Dio, né quale incaricato d'affari nel regno mondano spiritualizzato di Hegel, ma l'Unico è già per se stesso una «storia universale», uno che ha la sua parte di proprietà nella restante storia universale e «questo supera l'elemento cristiano». Così «nell'Unico il proprietario ritorna al suo nulla creatore, dal quale è nato».

Se pongo in me, l'Unico, la mia causa, essa poggia sul creatore caduco e mortale, che consuma se stesso; e posso dire:

Io ho fondato la mia causa sul nulla⁵⁰.

Questa posizione nichilistica si capovolge nel positivismo non meno estremo di Marx che, nell'*Ideologia tedesca* (1845-46) sottopone l'opera di Stirner, nel capitolo intitolato ironicamente *San Max*, a una fondamentale critica. Con questa santificazione Marx intende dire che anche Stirner è ancora posseduto dallo «spirito», giacché è l'ideologo più radicale della società borghese decaduta, vale a dire di una società di «individui isolati». Ciò da cui l'Unico di Stirner si libera non sono certo i rapporti reali «materiali» di esistenza, bensì i rapporti di coscienza meramente ideali, che neppure lui riesce a penetrare, giacché è ancora prigioniero del principio del suo mondo borghese, dell'egoismo privato. Stirner assolutizza soltanto l'uomo privato attuale e la sua proprietà privata nella «categoria» assoluta dell'Unico e della proprietà. Non è tuttavia la «coscienza» ciò che determina l'«essere», bensì l'essere sociale che determina anche la coscienza teoretica del singolo. Solo una universale emancipazione delle masse estraniare da se stesse potrebbe liberare anche l'Unico di Stirner e dargli veramente come possesso il mondo, in un «regno» della libertà, mentre Stirner crede di poter fondare, «a buon mercato», un regno mondano di sua assoluta

proprietà. Perfino la sua critica del liberalismo si muove ancora all'interno delle argomentazioni liberali, che in realtà però sono solo l'espressione idealistica degli interessi reali della borghesia. Stirner non comprende che l'uomo può cambiare solo se mutano le sue effettive condizioni di vita. Infatti la potenza dell'uomo non si misura sulla peculiarità individuale, bensì quest'ultima sulla potenza della società umana. L'individuo borghese è tuttavia incapace di liberarsi della proprietà privata, anche solo nell'immaginazione. L'effettiva appropriazione del mondo della merce, estraniato all'uomo, può riuscire solo mediante un totale rovesciamento dei rapporti sociali di produzione. Solo mediante la loro rivoluzione sarebbe possibile liberare a se stesso l'uomo singolo, mentre il proprietario di Stirner non è che la *negazione dell'essere sciolto e libero*. Al posto dell'«associazione degli egoisti» di Stirner subentra allora la società comunista, che espropria il proprietario con tutta la sua proprietà, per restituire effettivamente all'uomo, quale «essere-genere», il possesso del mondo quale suo proprio mondo. Quando Marx parla del «mondo» intende esclusivamente il mondo storico dell'uomo che vive in società. Per il materialismo «storico» la natura non è sostanza originaria, bensì solo materiale e capitale valorizzabile dei rapporti di produzione storico-umani e dunque non diverso in linea di principio dalla «proprietà» di Stirner. La differenza consiste solo nella diversa determinazione del proprietario: dell'«Unico», ovvero dell'«uomo-genere». Ciò che interessa Marx in una mela non è il fatto che la natura produca tali cose in modo naturale, bensì il fatto che questo prodotto naturale sia stato coltivato e importato dall'uomo in un determinato momento e in determinate condizioni economiche e sociali e che venga scambiato come merce in cambio di denaro. Il fatto che anche l'uomo che produce il proprio mondo e con ciò se stesso esista e produca per natura è un'ovvietà per nulla interessante per il pensiero storico, che riduce il mondo ai contemporanei e all'ambiente. L'interesse esclusivo per la produzione sociale e storica è però così comune all'uomo-privato capitalistico-borghese e all'uomo-genere comunista esattamente come il «mondo» nel quale essi agiscono e pensano producendo e consumando.

Con questi due prodotti estremi della decomposizione della hegeliana filosofia assoluta dello spirito soggettivo e oggettivo, — entrambi lontanissimi dal mondo *naturale* e dalla *natura* dell'uomo — l'antico cosmo e la gerarchia cristiana sono giunti completamente alla fine. Stirner e Marx filosofano l'uno contro l'altro nello stesso «deserto della libertà». L'«uomo» estraniato da sé di Marx deve «trasformare» con una rivoluzione mondiale la totalità del mondo esistente, per sentirsi di nuovo a casa propria in un mondo umano; l'«Io» di Stirner, divenuto libero e sciolto, non sa per contro far altro che ritornare nel suo nulla, per consumare il mondo così com'è e nei limiti in cui è da lui utilizzabile.

Ciò che Nietzsche trent'anni dopo vide davanti a sé, non fuorviato dalla

fondazione del *Reich* avvenuta nel frattempo, era il mondo divenuto senza cultura di un'esistenza divenuta senza scopo, inserita senza vincoli in un mondo-di-forze extraumano. Nietzsche radicalizzò questa «pace della dissoluzione» nella quale erano entrate «tutte le forze spirituali del vecchio mondo vincolato» fino a un risoluto nichilismo, per ritrovare, in questa inversione, il cammino verso il mondo che è già sempre esistito e che continuamente ancora diviene. Infatti:

Che cosa è mai la vanità dell'uomo più vano di fronte alla vanità che possiede il più modesto, per il fatto di sentirsi nella natura e nel mondo come «uomo»?⁵¹

[1] Nell'ed. Colli-Montinari esso compare nel vol. VII³ con il numero 38 [12].

Capitolo settimo

L'ETERNO RITORNO DELL'IDENTICO E LA RIPETIZIONE DEL SÉ

La problematica del rovesciamento nietzscheano della volontà di nulla in un volere l'eterno ritorno (p. 57 sgg.) è stata sviluppata in una duplice interpretazione del simbolo secondo un'ottica antropologica e cosmologica (p. 84 sgg.). Questa scissione rende ambiguo l'eterno ritorno anche *quale ritorno*: esso significa tanto un ritorno *dell'identico* nel mondo e del mondo, quanto una ripetizione particolare *del sé*. Il «sempre-di-nuovo» del ritorno ha il duplice significato di un sempre-di-nuovo *necessario* per natura nella totalità del mondo che si muove in modo circolare, e di un autosuperamento sempre di nuovo *necessario* alla volontà d'esistenza dell'uomo, in contrasto con la semplice necessità nell'esser-così-e-non-altrimenti del mondo fisico (p. 94 sgg.). La relazione interna tra il primo e il secondo «sempre-di-nuovo» risulta tuttavia dal fatto che Nietzsche riprende, al culmine della modernità, l'antica visione del mondo, per cui la dottrina dell'eterno ritorno dell'identico non significa per lui un'immediata visione del mondo naturale, bensì la forma estrema del nichilismo e il suo autosuperamento. Un autosuperamento sempre di nuovo ripetuto, in un momento decisivo che — quale «meriggio» compiuto e «punto di mezzo» critico — è altrettanto ambiguo (p. 103 sgg.), si trasforma, grazie a un'ultima metamorfosi, in un gioco cosmico sempre identico, nella cui necessità è invischiato l'uomo che vuole. Nell'interpretazione antropologica il ritorno sempre identico appariva come una missione etica, in ogni momento rinnovantesi, dell'uomo che vuole, per il quale questa dottrina deve sostituire la fede cristiana nell'immortalità. Al contrario, nell'interpretazione cosmologica, esso non si presentava come «progetto di un nuovo modo di vivere» e come una «volontà di rinascita», bensì come un distruggere e rigenerare che avviene per natura e che è completamente indifferente rispetto a tutti i progetti dell'uomo che nascono dalla sua «condizione di esser gettato». Perfino colui che è libero dalla volontà di libera volontà ed è ridestato a fanciullo non è stato gettato solo casualmente e una volta per tutte nell'esistenza, per essere infine annientato nella morte — liberamente o non liberamente —, ma è già sempre esistito e sempre ritorna nella totalità del tempo circolare del mondo. Di conseguenza, il tentativo nietzscheano di superare il nichilismo

dell'esistenza dell'uomo finito è al contempo un tentativo di superare il tempo congenito con la casualità dell'esistenza finita, e il suo movimento filosofico nel tutto è quello che va dall'essere temporalmente transitorio all'essere che eternamente ritorna. Ma Nietzsche vuol «credere» all'eterno ritorno dell'identico, proprio perché è «assurdo» far derivare l'essere eterno dal nulla temporale e la suprema affermazione dalla negazione più profonda. Quale superatore dell'uomo, e del tempo che gli pertiene, Nietzsche-Zarathustra insegna l'eterno ritorno dell'identico «al di là di uomo e tempo».

Questo suo «*credo quia absurdum*» può esser posto in luce con ancor maggiore chiarezza, se si istituisce un rapporto concreto tra la problematica di un libero volere il ritorno eternamente necessario e il volere filosofico di altri due pensatori del XIX secolo, che in virtù del loro comune radicalismo non solo possono essere paragonati a Nietzsche, ma gli sono pari. Questi due pensatori «dell'esistenza», che giunsero anch'essi fino al punto estremo, sono Søren Kierkegaard e Otto Weininger. Affini a Nietzsche per il disperato rigore con cui, l'uno prima e l'altro dopo di lui, rifletterono sul problema: «essere o non-essere», essi hanno compiuto a modo loro il suo stesso itinerario: dal nulla temporale all'essere eterno. All'importanza fondamentale che la dottrina dell'eterno ritorno dell'identico ha per l'esperimento filosofico nietzscheano corrisponde in Kierkegaard l'esperimento, orientato in senso religioso, della «ripetizione»[1] e in Weininger una speculazione etica sulla «unidirezionalità del tempo».

Otto Weininger¹ ha visto in Nietzsche uno «che cerca», che nello *Zarathustra* è diventato un prete. «Nietzsche fu per lungo tempo un cercatore; solo come Zarathustra vestì la tonaca e allora risuonarono verso il basso quei discorsi dalla montagna, che testimoniano quanta sicurezza avesse acquistato in virtù di quella metamorfosi. Le *esperienze di vita* del prete (come quelle del profeta!) sono più *intense* di quelle del cercatore e per questo motivo Nietzsche è più sicuro di sé, si sente messaggero predestinato di sole, luna e stelle e ascolta solo per comprendere appieno la loro lingua, come sente che è suo dovere»². La ragione per cui Nietzsche, nella sua lotta con se stesso, non ha però raggiunto quella «gaia scienza» e «serenità»[2] che avrebbe desiderato raggiungere, dopo aver conosciuto la Riviera», si spiega per Weininger con il fatto che la volontà di potenza nega la «volontà di valore»³. In effetti anche per Weininger l'uomo è essenzialmente volontà e, come tale, un movimento tra non-essere ed essere⁴. Per poter volere interamente se stessi occorre però una volontà etica di superamento dell'esistenza peccaminosa, e dunque proprio ciò che viene negato dalla dottrina nietzscheana dell'innocenza del divenire. Weininger, con un rigore che riecheggia Kierkegaard, afferma: «L'uomo vive fino al momento in cui entra nell'assoluto o nel nulla. Egli stesso determina in libertà la sua vita futura: sceglie Dio o il nulla.

Distrugge se stesso o si crea per la vita eterna. Un duplice progresso è possibile per lui: quello verso la vita eterna [...] e quello verso la distruzione eterna. L'uomo procede però sempre in una di queste due direzioni: una terza non esiste»⁵ ; Weininger concepisce perciò l'autodistruzione come la minore delle viltà e come un espediente per evitare la distruzione di un altro⁶. «Il timore è il rovescio di *ogni* volontà. In avanti Qualcosa, all'indietro Nulla. Perciò è inquietante, mentre si è per via, volgersi di scatto e vedere il tratto che ci si è lasciati alle spalle (unidirezionalità del tempo).

Io credo dunque che il timore è apparentato con l'immoralità; e proprio quanto più si vuol esser cosmo, tanto più cresce il sentimento del caos. Il Nulla è il margine del Qualcosa; e se l'uomo diviene tutto, se diviene Dio, non ha né margini né timore. Ma probabilmente subito prima egli deve vincere l'ultimo timore, il più grande»⁷ La volontà sovra-umana e la protervia nietzscheane non hanno riconosciuto questo timore come il rovescio di *ogni* volere. Ma anche il fatto che un uomo divenga folle è possibile per Weininger solo per propria colpa, giacché «un uomo *può* perire interiormente soltanto per una mancanza di *religione*»⁸. E mancanza di religione è anche la causa ultima del rifiuto di Weininger dell'itinerario nietzscheano verso il superamento del nichilismo nell'esistenza dell'uomo moderno che, come afferma una volta, è «odioso» perché «odia se stesso».

L'uomo che più di ogni altro ha odiato se stesso potrebbe essere stato Nietzsche. Il suo odio contro Wagner e contro l'asceti, il suo voler passare a Bizet e a Gottfried Keller era certo soltanto un odio contro il wagneriano e l'asceta e contro l'uomo *totalmente non-idillico* che era egli stesso. L'odio contro se stesso si colloca, da un punto di vista morale, certamente più in alto dell'amore verso se stessi. Cattiva è dunque l'insincerità con cui Nietzsche agiva, come se gli fosse riuscito quel passaggio (la «guarigione» da Wagner, la sua «malattia») — e questa non è l'unica posa assunta da Nietzsche davanti a se stesso e agli altri. Pascal, che ha odiato se stesso in modo certamente spaventoso, si trova in questo caso molto al di sopra di Nietzsche — del resto Pascal non può mai essere così superficiale come talora è Nietzsche. Mentre Pascal poté affermare apertamente il principio: «*le moi est haïssable*», Nietzsche è giunto a rinnegare perfino questo suo odio personale contro se stesso e — a tal punto egli si odiava — a denigrarlo e a sminuirlo: naturalmente solo come qualità di Pascal. Solo in un caso Zarathustra è sincero a questo riguardo: nel superbo canto *Prima che il sole ascenda*, da intendersi in tutto e per tutto come simbolo etico. [...] Proprio in Nietzsche l'odio contro se stesso scaturiva dalla più forte volontà di dire di sì. In lui per questo motivo tale odio poteva divenire creativo e tragico. Creativo — giacché gli imponeva di cercare ciò di cui avvertiva la mancanza in Schopenhauer, lo costringeva ad allontanarsi da questi, che non gli aveva insegnato a conoscere Kant. Tragico — giacché non era abbastanza grande per giungere autonomamente, con le proprie forze, in modo limpido a *Kant*, che non aveva mai letto. Per questo motivo non è mai giunto fino alla *religione*; quando Nietzsche diceva di sì alla vita nel modo più appassionato, la vita gli diceva di no — proprio quella vita che non si lascia ingannare. Il declino di Nietzsche si spiega con la mancanza di religione. [...] Questo è evidente nel modo più spaventoso nel caso del genio. L'uomo geniale infatti è il più pio, e se la devozione lo abbandona, lo abbandona anche la genialità. Non senza un motivo profondo l'«empio dello spirito» era divenuto un problema per Nietzsche: [...] Questo è l'uomo «ricco di spirito» e [...] era il pericolo di Nietzsche e l'abisso che alla fine lo inghiottì. [...] Ciò che a Nietzsche mancava

era la *grazia*; ma senza grazia la solitudine, anche quella di Zarathustra, non si può sopportare. Così per lui la logica non era un bene eccezionalmente prezioso, ma una costrizione dall'esterno (egli si sentiva infatti troppo debole per non intuire ovunque il pericolo); chi però nega la logica ne è stato già abbandonato ed è sulla strada della follia⁹.

Questo significa che all'*ethos* di Nietzsche manca il retto *logos*, giacché la sua filosofia dell'eterno ritorno dell'identico dimentica che l'*uomo* non è *mondo* e che solo in Cristo egli è identico e tutt'uno con Dio.

L'autentica «eticità» della vita umana secondo Weininger si rivela al sommo grado nel fenomeno del *ricordare*, così come, inversamente, il dimenticare è un presupposto essenziale dell'ultima metamorfosi di Nietzsche¹⁰. A differenza del mero ricordare ciò che si è imparato, Weininger designa quale autentica memoria la memoria del vissuto, grazie alla quale l'uomo, nella misura in cui corrisponde all'idea che ha di sé, può fare in ogni momento «il bilancio della propria vita». Il carattere perfettamente maschile, la genialità universale, ha anche la memoria più perfetta di sé e di tutto ciò che di diverso ha incontrato nelle cose piccole e nelle grandi. La memoria, grazie alla quale l'uomo può ricordare tutta la propria esistenza, gli dà quella continuità interiore che rende possibile la responsabilità e che rappresenta già di per se stessa un obbligo morale. Solo perché l'uomo ha una memoria, tutto ciò che una volta ha appercepito e vissuto può divenire per lui significativo e restare indimenticabile; giacché in questo modo la sua appercezione avviene una volta per tutte. L'uomo più umano ricorda in ogni attimo tutto il proprio passato, non vive in modo fuggevole e discontinuo, come un essere la cui vita è interamente determinata dalla natura, senza carattere, vivendo alla giornata¹¹.

Anche la gratitudine e la pietà nei confronti del proprio passato si fondano su questa reminiscenza della propria vita, che non dimentica ciò che le venne in aiuto incoraggiandola e salvandola. Solo grazie a questa autentica continuità dell'esistenza temporale, che è un ricordarsi di se stessa, l'uomo diviene veramente certo della propria esistenza e comprende cosa voglia dire il fatto «che egli esista, che sia al mondo». E poiché la vita che ha vissuto fino a quel momento gli è sempre completamente presente, anche tutto ciò che è possibile in futuro acquista per lui fin dall'inizio un significato, e soltanto lui ha propriamente un destino in cui si riassume il significato della esistenza temporale nel tutto. «Il residuo, che le esperienze vissute lasciano in chi le vive, è proporzionale al significato che possono acquistare per lui». Il carattere di un uomo quindi si riconosce specialmente da ciò che non dimentica mai e da ciò che non riesce a tenere a mente.

Questa memoria, che pertiene all'essenza dell'uomo, rende senza-tempo, in quanto custodite-nella-memoria, le esperienze vissute. Secondo la sua tesi, si tratta di un «superamento del tempo», sebbene questo redima dal passato in modo completamente diverso da come l'impenitente «così io volli» di Nietzsche libera da ciò che è già stato. La memoria è la condizione

della temporalità del tempo ma anche la liberazione da essa; nella memoria l'uomo nel tempo trascende tuttavia il tempo¹². Infatti l'uomo non è semplicemente «inserito» nel corso del tempo, bensì, dal momento che ricorda l'accaduto e crea egli stesso la storia, è anche sottratto già da sempre e per sempre all'accadere in quanto tale. La memoria, in quanto detemporalizzazione del tempo di volta in volta transeunte, è anche il presupposto della brama di *immortalità* propria dell'uomo, di un superamento della morte quale tempo che determina l'esistenza.

La relazione verso il proprio passato quale si esprime nella pietà ed è basata su una memoria continua [...] si può trovare e analizzare più profondamente anche in altri rapporti. *Il fatto che un individuo abbia o meno un rapporto col suo passato è infatti intimamente legato al suo desiderio di immortalità e all'indifferenza verso la morte*¹³.

Quando si pensa alla completa perdita di importanza che subisce anche una vita ricca di individualità e pienamente vissuta, quando tutto abbia a finire per sempre con la morte, quando in tal caso si debba comprendere l'*assurdità del tutto*, allora si pretende l'immortalità, come con altre parole diceva Goethe il 4 febbraio 1829 a Eckermann.

Il genio brama più intensamente di tutti l'immortalità. Anche questo si trova in perfetto accordo con quanto abbiamo scoperto sin qui riguardo alla sua natura. *La memoria segna una completa vittoria sul tempo solo quando, come nell'uomo universale, si manifesta in forma universale. Perciò il genio è l'individuo che veramente non viene toccato dal tempo*, o almeno questo è il suo ideale riguardo a se stesso; come esprime appunto la sua smania insistente e intensa d'essere immortale, egli possiede *al massimo grado* il bisogno di eternità, *la più potente volontà di valore*.

Spesso si resta sbalorditi vedendo gente di carattere comune, anzi basso talvolta, non spaventarsi punto al pensiero di morire. Ma da ciò comprendiamo bene che *non è la paura della morte che fa sorgere il desiderio d'immortalità, al contrario, è il desiderio d'immortalità che provoca la paura della morte*¹⁴.

Ma alla luce del significato fondamentale della memoria trovano un vero e proprio chiarimento non solo i problemi dell'esistenza concreta che ci riguardano immediatamente, ma anche quelli della logica formale.

Infatti il principio di contraddizione e di identità è possibile solo a patto di tener ferme le posizioni da identificare o da non identificare. *Chi* però le tiene ferme entrambe, unificandole o separandole, è l'io trascendente, atemporale dell'uomo autonomo e responsabile di se stesso.

Di conseguenza il significato ultimo di *Sesso e carattere* non è da vedere in una psicologia dei sessi, bensì in un approfondimento psicologico della dottrina kantiana del carattere intelligibile. E insieme con il rimando a Kant, quale filosofo «eroico- etico», ha luogo di conseguenza da parte di Weininger anche il rifiuto di Nietzsche, il cui Zarathustra supera il principio «Tu puoi perché vuoi» in quello del tutto diverso «Io voglio ciò che devo», cosicché la libertà si compie solo nell'amore del fato e diviene tutt'uno con la suprema necessità. In opposizione al nietzscheano «come si diventa ciò che si è», Weininger determina in modo imperativo il divenire-sé dell'uomo con un «Sii!». Ma poiché l'uomo nell'esistenza temporale non

diviene mai perfettamente ciò che secondo la sua idea dovrebbe essere, e poiché infrange il tempo solo in attimi fuggevoli, il tempo stesso è «immorale».

C'è tuttavia un atto che assorbe in sé per così dire il futuro, che avverte già in anticipo come colpa ogni *futura* ricaduta nell'immorale, non meno che ogni passato immorale, e *per questo motivo cresce e supera entrambi*: una disposizione atemporale del carattere, la rinascita¹⁵.

Il senso di questa rinascita, la quale soltanto può fondare un carattere¹⁶ non si trova al di là del bene e del male, bensì poggia sul fatto che l'uomo nell'esistenza temporale deve necessariamente «sempre di nuovo» ingaggiare la lotta contro il male, che è il nulla nell'esistenza.

Ciò che sempre condurrà *anche* al punto cruciale è il fatto che la battaglia si imporrà sempre di nuovo. Nel caso singolo la decisione può seguire in modo del tutto etico, l'uomo può risolversi per il bene; la decisione non è però definitiva, bensì egli deve di nuovo lottare; la libertà, si potrebbe dire, esiste solo per il *momento*. E questo è contenuto nel concetto di libertà. Infatti che razza di libertà sarebbe quella che io avessi prodotto, causato per sempre con una buona azione compiuta in un qualunque momento precedente. [...] Il vanto dell'uomo sta proprio nel fatto che in ogni momento può essere di nuovo libero¹⁷.

Tuttavia l'uomo potrebbe veramente superare il tempo solo se potesse, con la «volontà più forte», riporre nell'attimo «tutta l'universalità di se stesso» e del mondo, che egli di per sé già è quale microcosmo. Allora sarebbe eliminata la differenza tra ciò che l'uomo è e ciò che *deve* essere, diverrebbe egli stesso divino, e non soltanto in fiera solitudine, solo sulla terra ruotante, con la vista libera sull'orizzonte del mondo — una autonomia dello star-su-di-sé che, secondo Weininger, aveva trovato la sua formulazione classica nella «chiusa» della *Critica della Ragion pratica*. Questo esser-solo dell'uomo nella totalità del mondo extraumano significa che l'uomo è Uno e Tutto.

E perciò possiede in sé anche una *legge*, perciò è tutto legge egli stesso e non arbitrio disordinato. Ed egli pretende *da se stesso* di seguire questa legge che è in lui, la sua legge; vuole essere *soltanto* legge, senza curarsi di quanto gli sta intorno, dietro di sé e avanti a sé. Questa è la grandezza raccapricciante: *non* ha *altro* senso che egli obbedisca al dovere. Nulla è *sovraordinato* a lui, il solo, l'*unico*. Però alla pretesa inesorabile che non lascia spazio a trattative, cioè *categorica*, che ha *in se stesso*, egli deve sottomettersi." *Redenzione!*" egli grida, "riposo, calma di fronte al nemico! Cessate l'eterna pugna!" e *sbigottisce*: era viltà perfino il voler essere redento, diserzione anche l'indulgenza! Quasi fosse troppo piccolo per una tal lotta! *Perché?* si domanda egli, perché? urla all'universo. E *arrossisce*, ché voleva appunto la felicità, il riconoscimento della lotta che lo ricompensasse dell'altra. L'uomo solitario di *Kant* non ride e non balla, non urla né gioisce: non ha bisogno di far fracasso perché lo spazio dell'universo è troppo silenzioso; il suo dovere non è l'assurdità d'un mondo "press'a poco", ma il *suo* dovere è per lui il *senso dell'universo*. Dire di sì a questa solitudine, ecco il "dionisiaco" di Kant; questa, sola è la moralità¹⁸.

Sulla base di questa posizione — resa possibile da Kant — della volontà di libera volontà, che disprezza per orgoglio l'ultima metamorfosi di Zarathustra, il circolo dell'essere e del tempo, l'eterno ritorno dell'identico, significa per Weininger il movimento semplicemente senza morale e senza senso, che nega l'autentico essere dell'uomo.

Mentre la terra sulla quale viviamo continua a muoversi in un moto circolare, l'uomo non è minimamente toccato dalla danza cosmica. Il suo spirito non è collegato meccanicamente con tutto il sistema; egli guarda fuori liberamente e dà o toglie al gioco il suo valore¹⁹.

Con ciò si chiude, analogamente alla conclusione del VII capitolo di *Sesso e carattere*, il saggio posteriore sulla *Unidirezionalità del tempo*.

Weininger, che confuta la perfezione della figura circolare, giacché essa non ha bisogno né è capace di alcun ulteriore perfezionamento, comincia di conseguenza la sua discussione mettendo in dubbio l'esemplarità classica del movimento circolare chiuso in se stesso.

Al *cerchio* si è riconosciuta universalmente una dignità particolarmente elevata, quale più perfetta e simmetrica tra le figure piane. Per millenni ha resistito la credenza che l'unica forma di movimento degna degli oggetti superiori fosse quella circolare e, com'è noto, essa ha impedito perfino a Copernico di pensare il movimento dei pianeti attorno al sole diverso da quello circolare. Che i pianeti si dovessero muovere in modo circolare era per lui, come per tutti i suoi predecessori, un assioma del tutto indubitabile. La sublimità della simmetria perfetta e imperturbabile [...] sta evidentemente alla base di questa pretesa. Quando le leggi di Keplero trovarono credito si tentò di confutare con lo scherno la precedente, infantile credenza. Il movimento ellittico non condivide in effetti interamente con quello circolare il pathos della legge; la dignità che risiede nell'assenza di capriccio assegna sia all'uno che all'altro la qualità che qui deve essere sottoposta a critica²⁰.

La critica che ne consegue, della regressività del movimento circolare ha come premessa implicita la rottura cristiana con il *mondo* antico, che si esprime, secondo Weininger, nella distinzione morale tra l'*uomo* che esiste in modo etico e il *mondo* esistente per natura, che ha un significato solo simbolico. La sua critica del movimento circolare presuppone che il senso dell'esistenza umana in generale non risulti dallo sguardo al mondo visibile, bensì, al contrario, il senso «intelligibile» del mondo risulti dall'«eticità» della vita umana, che da un punto di vista temporale non è reversibile, ma reca in sé in modo univoco e unidirezionale fin dalla nascita un orientamento verso la morte.

L'unidirezionalità del tempo è [...] identica all'irreversibilità della vita e l'enigma del tempo è identico all'enigma della *vita* (sebbene non all'enigma del mondo). *La vita non è reversibile*; non c'è nessun ritorno dalla morte alla nascita. *Il problema dell'unidirezionalità del tempo è il quesito sul senso della vita*. — In questa unidirezionalità del tempo è contenuta la ragione per cui il nostro bisogno di immortalità si proietta solo al futuro (non all'indietro alla vita prima della nascita). Per questa ragione ci interessa poco il nostro

stato prima della nascita e invece moltissimo quello dopo la morte²¹.

«L'io, come volontà, è il tempo» e il tempo è orientato in modo unidirezionale, giacché la volontà non può volere a ritroso, cosicché per essa il passato non ritorna mai. Solo nel tendere della volontà verso qualcosa che ancora non esisteva e ora esiste si temporalizza il tempo di volta in volta ancora futuro.

Se il tempo unidirezionale non fosse identico alla volontà, questa potrebbe volere a ritroso e cambiare il passato (per dirla con Nietzsche: «qual è però il più grande dolore della volontà? Che essa non possa comandare sul passato»). Se la volontà volesse e potesse mutare il passato, non dovrebbe essere volontà e il principio di identità sarebbe annullato²²; giacché proprio nel fatto che è volontà, si esprime l'abisso tra passato e futuro, e anche la loro eterna differenza. La volontà è qualcosa di orientato e la sua direzione è il senso del tempo. L'io realizza se stesso come volontà, vale a dire vive e si sviluppa nella forma del tempo: il tempo è la forma dell'intuizione interna, come ha insegnato Kant. — Ogni volontà vuole il passato come *passato*; e solo il criminale, che non vuole più dirigere lo sguardo verso Dio, bensì lo volge verso il basso, mente, vale a dire uccide il passato; *l'inversione del tempo è il male-radical e la paura di questa inversione è la paura del male*²³.

Il tempo, nel quale noi viviamo soprattutto quali esseri che vogliono, è il tempo, orientato verso il futuro, della paura e della speranza. Entrambi gli atteggiamenti sono in relazione con l'irreversibilità, posta con il volere, del tempo orientato in modo unidirezionale. Il loro fondamento ultimo è dunque nell'uomo, nella misura in cui egli esiste moralmente quale essere che vuole il futuro e brama l'immortalità. Questa è un'espressione dell'eticità della vita umana che, in vista della morte, vuole superare il tempo. Non-etico è invece non voler riconoscere il passato — nel quale in generale sono contenute tutte le «cause» e le «colpe» — come ciò che è stato, cioè come perfetto, e voler cambiare e trasformare ciò che nella storia è già avvenuto.

Ogni *menzogna* è *falsificazione della storia*. Si falsifica anzitutto la propria storia, poi quella degli altri. Non-etico è non voler cambiare il *futuro*, non volerlo *creare* diverso, migliore del presente. *Vuoi!* così potrebbe formularsi l'imperativo categorico. Il fenomeno del *pentimento* collega entrambi (è l'espressione autentica dell'unidirezionalità del tempo): *dice di sì* alla colpa passata, ma come *passato*, e la *nega* come *futuro*, vale a dire le oppone la volontà di miglioramento nel futuro. — Il futuro non è ancora reale, il passato lo è. La *menzogna* è *volontà di potenza* nei confronti del *passato*, cui non può offrire alcuna libertà o esistenza, giacché il presente è al contempo non libero e morto. Nel presente entrano in contatto passato e futuro; il presente è ciò che l'uomo può; sul passato non ha più alcun potere, e sul futuro non ne ha *ancora* nessuno. Quando eternità e presente sono divenuti tutt'uno, l'uomo è divenuto Dio e Dio è *onnipotente*. — La *menzogna* è dunque immorale, è

l'*inversione* del tempo, giacché in questo caso la volontà di cambiamento si estende al passato e non al futuro. Tutto il male sta nell'annullamento del senso del tempo: è disperata rinuncia a dare un senso alla vita. — La volontà dell'uomo crea il futuro: l'uomo anticipa il tempo quando decide; e revoca il tempo quando si pente. Nella *volontà* dell'uomo, che è perennemente volontà di eternità, il *tempo* viene *al contempo* posto e negato²⁴.

All'opposto, la *noia* è un fenomeno eminentemente immorale, giacché in essa l'orientamento unidirezionale del tempo sembra annullato e il tempo stesso sembra esser presente al di fuori di noi²⁵. «La noia e l'impazienza sono i sentimenti più immorali che ci siano, giacché in essi l'uomo pone il tempo come *reale*: vuole che passi senza che egli lo riempia, senza che sia mera *forma*-fenomenica della liberazione e dell'ampliamento della propria interiorità».

Se l'uomo fosse immortale, come il movimento rotatorio, non potrebbe vedere nel domani niente di diverso da ciò che vede nell'oggi, né potrebbe distinguere l'anno nuovo da quello vecchio, sentirsi sminuito e aver paura, se si trova ricondotto a una condizione precedente, come Robinson o come un personaggio di Tolstoj (in [...] *Servo e padrone*). Per quanto ci possa far sorridere il borghesuccio che la notte di San Silvestro comincia a fare delle riflessioni partendo dal giornale e giungendo sino al tempo^[3]: proprio in questo è presente un certo sentimento cosmico, [...] per il passato e la caducità, ai quali viene contrapposto un futuro pieno di speranze²⁶.

Ma anche un eterno ritorno dell'identico si potrebbe conoscere e valutare solo a condizione che esistesse un Io che lo ricorda e lo valuta, e quindi a patto di una concezione unidirezionale del tempo, che è la condizione di ogni univocità e verità. Se l'uomo fosse pensabile come un'esistenza dell'identico, che periodicamente ritorna, sarebbe in tal caso, come il sovra-uomo di Nietzsche, al di là di uomo e tempo, e la sua volontà sarebbe una volontà solare sovraumana volata verso il cielo dell'eternità, che resta identico a se stesso. Ma fintantoché l'uomo ancora vuole in generale, e propriamente vuole il futuro, non può voler diventare egli stesso un essere periodico. Neppure il tempo, posto dalla volontà, è però rappresentabile come una linea retta, giacché mentre su di essa si può andare a piacere su e giù, avanti e indietro, l'unidirezionalità del tempo consiste proprio nel fatto che la sua direzione è determinata in modo *univoco*. Di qui anche la naturale opposizione da parte dell'uomo che ha una tensione morale, nei confronti di ogni forma di movimento circolare, che va all'indietro, che riconduce al punto di partenza. L'enigma dell'orientamento unidirezionale del tempo, che «nell'universo è il problema più profondo», può essere risolto solo in maniera rigorosamente dualistica e quindi non universale. Chi, come Kant, riconosce nel progresso morale, che si compie nella lotta contro le inclinazioni meramente naturali, il senso e la missione dell'esistenza umana, non può trovare più nell'ammirazione per le orbite planetarie alcun sostegno per l'esistenza morale dell'uomo, bensì può vedervi solo qualcosa di totalmente *estraneo*

alla morale.

Anche nei pianeti noi non [...] troviamo un degno sostegno alla nostra esistenza quali esseri morali. Essa in effetti acquista maggiore sublimità solo se viene sciolta da tutte le cose individuali della natura visibile. Se il sistema solare fosse pensato in modo specificamente etico, l'orbita di un pianeta non potrebbe mai tornare indietro su se stessa. Indubbiamente anche la luna, sulla quale non si trova certo nulla che sia in qualche modo etico, gira [...] attorno alla terra in un movimento identico a quello di quest'ultima attorno al sole. E Saturno, nei confronti del quale l'uomo si trova, senza dubbio nel rapporto più stretto rispetto a tutti gli altri pianeti, con i suoi anelli e le sue lune sembra proprio la somma del male. — Forse esistono corpi celesti che non compiono alcun movimento orbitale e che decreteranno la fine dell'*astronomia*. In nessun caso però, neppure in quello della totale fondatezza di questa critica delle forme orbitali che ritornano su se stesse, il cielo stellato, che Kant collocò accanto alla legge morale, dovrà perdere tutta la sua maestà a favore della legge morale. Solo che non si deve cercare in esso più di ciò che effettivamente rappresenta per noi da un punto di vista psicologico, vale a dire il simbolo dell'*infinità* dell'universo, della quale soltanto noi ci sentiamo, nella legge morale, degni, infinità che sola è degna della legge morale, e il simbolo della sua luminosa beatitudine che non conosce il dolore²⁷;

una beatitudine che Nietzsche vedeva al contrario garantita dal fatto che il mondo non è «infinito» come una missione morale, bensì è determinato esattamente come un cerchio senza inizio e senza fine che rimane identico a se medesimo, la cui forma di movimento autosufficiente appariva alla volontà etica di Weininger «ridicola o inquietante». Da un punto di vista morale il movimento circolare è ancora peggiore di quello a ritroso del gambero, il cui procedere perlomeno non è privo di senso, bensì soltanto privo di un senso e di una meta positivi. Per sostenere la sua tesi Weininger fornisce i seguenti esempi: camminare in cerchio contro voglia, come Robinson, non ha senso; aver vissuto già una volta una situazione, esattamente allo stesso modo, è inquietante; volteggiare danzando nel vortice del valzer viennese è un'espressione di indifferenza fatalistica; per gli adulti la giostra è opprimente; dire due volte di seguito la stessa cosa, ripetersi, non è cosa educata. Già il proposito: voler dire in un momento futuro questo o quello limita la libertà — che in ogni momento deve essere creata di nuovo — del volere che è sempre presente a se stesso. Il cerchio magico vincola l'uomo e lo defrauda della sua forza decisionale; la fede nuziale crea un legame tra due persone e toglie loro la libertà metafisica e la solitudine; l'anello dei Nibelunghi è l'emblema del male-radiale, della volontà di potenza, e l'anello del mago, fatto girare una volta attorno al dito, conferisce questo potere maligno. Nessun *ens metaphysicum* vuole il movimento rotatorio. Ciò che l'uomo in quanto tale vuole è un'immortalità nella libertà, ma non un'eterna vitalità, che è un processo del mondo. Al contrario, a fondamento dell'idea del «viandante» e anche del normale piacere per il viaggiare, sta un motivo autenticamente metafisico, che rende onore al tempo unidirezionale dell'uomo ostinato.

L'ipotesi che Nietzsche riformulò dell'eterno ritorno dell'identico, già

presente nelle dottrine orientali e greche, è dunque «tutt'altro che una soddisfazione del bisogno di immortalità», essa è solo spaventosa, ma non *anche* edificante. Ciò che nell'esistenza dell'uomo che vuole se stesso può effettivamente ritornare non è un identico per natura, bensì *il sosia del proprio sé*, il cui aspetto sinistro indica che la dimora originaria dell'uomo è l'unicità della sua esistenza morale, e che l'uomo vuole oltrepassare se stesso. Il sosia è sinistro, giacché nega l'una-volta e il mai-più dell'esistenza temporale dell'individuo²⁸. L'autentico ritorno non è perciò né un naturale né uno spettrale ritorno dell'identico, bensì la volontà, che continuamente si rinnova, della propria rinascita, senza la quale l'uomo nel suo intimo invecchierebbe precocemente, mentre, grazie ad essa, rimane eternamente giovane, come la natura è eternamente giovane proprio perché rimane eternamente uguale a se stessa, e in generale non può esser diversa da quello che è per natura sempre e necessariamente²⁹.

A differenza della speculazione etica di Weininger sull'unidirezionalità del tempo, Søren Kierkegaard non ha escluso come semplicemente immorale la possibilità di una sorta di ritorno, bensì ha scoperto, con la sperimentazione psicologica e proprio sulla base dell'impossibilità di un ritorno dell'*identico*, la possibilità di una vera e propria ripresa *del sé*. Kierkegaard ha fondato la sua ricerca su questa sua peculiare categoria della ripresa: richiamare «di nuovo» in vita il Cristianesimo delle origini, dopo una decadenza di duemila anni, nella lotta contro la cristianità ufficiale, ripristinare, grazie a un esercizio e a un'appropriazione rammemoranti, il cristianesimo divenuto estraneo all'uomo moderno e progredito.

Kierkegaard³⁰ sviluppa la sua categoria della ripresa nella descrizione dell'amore di un giovane, di cui egli è «tacito connivente», facendo ripercorrere a questo amore i tre stadi della immediatezza estetica, della riflessione etica e del paradosso religioso. Solo alla fine della trattazione diviene chiaro quale fosse per Kierkegaard fin dall'inizio il significato ultimo della ripresa, quello cioè di una rinascita intesa in senso cristiano grazie alla quale l'uomo, perduto per il mondo, riottiene se stesso come Giobbe davanti a Dio.

Io sono di nuovo me stesso. Questo mio «sé» che nessuno avrebbe voluto raccogliere dalla polvere della strada, è di nuovo in mio possesso. La discordia che era in me è placata. Le paure della compassione che un tempo trovarono sostegno e alimento nel mio orgoglio, non tendono più a dividere e a rompere la mia personalità.

Non è una ripresa? Non ho avuto il doppio di quel che avevo? Non mi è stato restituito me stesso, cosicché io oggi ne sento doppiamente il valore? E che cosa è a paragone una ripresa di beni terreni, i quali sono indifferenti allo spirito? Soltanto dei figli Giobbe non ebbe raddoppiato il numero, perché la vita di un uomo non si lascia raddoppiare così. In questo caso soltanto una ripresa dello spirito è possibile, sia pure imperfetta, perché la ripresa non avviene mai compiutamente nel tempo, e soltanto nell'eternità possiamo attenderci la sola vera ripresa³¹.

Riottenere se stessi, per potersi volere totalmente, è anche la tendenza della volontà etica di Weininger, che dice: «Se l'uomo non avesse perduto se stesso al momento della nascita, non dovrebbe cercarsi e ritrovarsi». Nell'esistenza temporale l'uomo è tuttavia costretto continuamente a compiere, tra timore e speranza, il movimento dal non-essere temporale all'essere eterno. Per entrambi vale il principio: l'uomo sceglie Dio o il nulla, se il peccato originale è l'evento decisivo nell'esistenza dell'uomo.

La ripresa, che è un recuperare-se-stessi dall'essere-votati al mondo, si compie sostanzialmente nel rammemorare, che è al contempo un divenire-intimo. Kierkegaard assegna a questo ricordo una funzione analoga a quella che Weininger attribuisce alla memoria. Quale ricordare-se-stessi-di-nuovo, la ripresa è l'opposto dell'oblio di sé dell'uomo che, fiero, si integra nel mondo naturale, come se fosse egli stesso nel mondo *del* mondo. Kierkegaard non solo si considera un «microcosmo» nel rapporto con il grande mondo, ma la sua fantasia trova una particolare soddisfazione «a comportarsi nella sua esistenza microcosmica nel modo più macrocosmico possibile» e «ad avere in tal modo il mondo intero in un guscio di noce che sia più grande del mondo intero, ma non così grande che l'individuo non possa riempirlo»³². In verità però il suo giovane amico non esiste né come microcosmo, né come macrocosmo, bensì in una «indicibile paura del mondo», giacché lo disgusta la sua esistenza scialba e priva di senso.

Ficco il dito in terra per capire dall'odore in che paese mi trovo; ficco il dito nella vita, ma non odora di niente. Dove sono? Che cosa vuol dire il mondo? Che cosa vuol dire questa parola? Chi mi ha attirato nel tutto e poi mi ha lasciato? Chi sono io? Come sono entrato nel mondo? Perché non mi hanno domandato niente? Perché non mi hanno spiegato prima usi e costumi invece di mettermi senz'altro in fila con gli altri, come se io fossi stato comprato da un mercante di anime? In che modo sono diventato parte interessata nella grande impresa che si chiama realtà? Perché devo essere parte interessata? Non è una cosa libera? E se sono obbligato a starci, ditemi almeno dov'è il direttore, ho alcune osservazioni da fargli. Non c'è direttore?³³

Questo direttore, che infine lo riconcilia con l'esser-ci in quanto tale, è Dio, rispetto al quale anche il movimento religioso della ripresa sperimenta un orientamento unidirezionale del tipo di un ritorno al fondamento ontologico originario dell'esistenza creaturale. Ciò che è peculiare di questa ripresa che va all'indietro non è né un *ruotare* che torna a ritroso su se stesso, né un *puro rammemorare*, ma il fatto di essere l'autentico *movimento in avanti*. L'aspetto paradossale della ripresa religiosa consiste, a differenza dell'antico rammemorare, nel fatto che essa non rammemora il già esistito, bensì nella vera e propria ripresa si «ricorda in avanti». Per questa ragione Kierkegaard introduce la sua categoria, contrapponendola da un lato alla anamnesi greca e dall'altro alla mediazione di Hegel, la cui ontologia dialettica fa sì che il movimento esistenziale cristiano dal non-essere all'essere avvenga, secondo concetti greci, solo come «transizione» di pensiero, ma non si compia da un punto di vista esistenziale nel salto

dalla disperazione alla fede.

Il fatto che l'analisi di Kierkegaard, per fissare il luogo storico della ripresa, prenda le mosse nientemeno che da una breve rievocazione degli inizi e della conclusione dell'intera filosofia occidentale, mostra quale significato fondamentale assume questa categoria all'interno della sua problematica.

Ognun sa che Diogene, negando gli Eleati il movimento, volle esibirsi come oppositore; dico esibirsi perché non disse parola, ma fece soltanto alcuni passi avanti e indietro, con che gli parve di averli a sufficienza confutati. Poiché m'ero occupato per lungo tempo, sia pure occasionalmente, del problema della ripresa: se esiste e quale ne sia il significato, se una cosa acquisti o perda nell'esser ripresa, mi venne d'un tratto un'idea: potresti partire per Berlino, mi dissi, dove sei già stato una volta, per accertarti se la ripresa è possibile e renderti conto del suo significato. Qui m'ero ormai arenato su questo problema; il quale, comunque si voglia considerare, è certo che avrà parte essenziale nella filosofia moderna, perché *ripresa* esprime decisamente quello che fu per i Greci *reminiscenza*.

Come i Greci insegnavano che conoscenza è reminiscenza, così la filosofia moderna insegnerà che tutta la vita è una ripresa. Leibniz è il solo filosofo moderno che ne abbia avuto il presentimento. Ripresa e reminiscenza rappresentano lo stesso movimento, ma in direzione opposta, perché ciò che si ricorda, è stato, ossia si *riprende* retrocedendo, mentre la vera ripresa è un ricordare procedendo. Perciò la ripresa, ammesso che sia possibile, rende l'uomo felice, mentre la reminiscenza lo rende infelice, a condizione però che l'uomo si dia tempo di vivere e non cominci appena nato a trovare un pretesto per riandarsene, magari con la scusa di aver dimenticato qualcosa³⁴.

La ripresa, all'opposto del dimenticare, è al servizio del ricordar-si dell'importanza dell'esistenza per entrarvi e scegliersi in essa. La ripresa è una veste che non si logora, che aderisce al corpo saldamente e morbidamente. Ci vuole coraggio per scegliere e volere questo movimento adatto all'esistenza interiore, e solo quando si è circumnavigata l'esistenza, sarà chiaro se si abbia sufficiente coraggio per comprendere che in fondo tutta l'esistenza è una ripresa, un riprendere e recuperare il sé perduto. Essa è la realtà etica e il lato serio dell'esistenza, che secondo la dottrina di Nietzsche ha inizio, al contrario, con il gioco innocente del «creare-eternamente-se-stessi, del distruggere-eternamente-se-stessi»³⁵. E Kierkegaard, diversamente da Nietzsche, la cui dottrina esprime l'avvicinamento estremo tra il mondo del divenire e quello dell'essere, giacché in virtù dell'eterno ritorno dell'identico l'essere eleatico viene trasferito all'interno del divenire eracliteo, afferma:

Chi ha una certa conoscenza della filosofia moderna e non è del tutto digiuno di filosofia greca, vede facilmente che proprio questa categoria spiega il rapporto tra gli Eleati ed Eraclito, che la ripresa è ciò che per errore fu chiamato *mediazione*. [...] Lo sviluppo greco della dottrina dell'essere e del nulla, dell'attimo e del non essere e così via, mette fuori gioco Hegel. «Mediation» è una parola straniera, *Gjentagelsen* (ripresa) è una buona parola danese e io mi congratulo con la lingua danese per la bontà di questo termine filosofico. Nessuno dei moderni ha spiegato come avvenga la mediazione, se risulti dal moto dei due momenti e in che senso la mediazione sia già contenuta in essi o se essa costituisca piuttosto un nuovo elemento e in che modo questo nuovo elemento

intervenga. Sotto questo riguardo l'esame al quale i Greci sottoposero il concetto di kin»sis, corrispondente alla moderna categoria di «passaggio», è degno di ogni considerazione. La dialettica della ripresa è facile, quello che si può *riprendere* è già stato, altrimenti non si potrebbe riprendere, ma proprio in questo *essere già stato* consiste la novità della ripresa. Quando i Greci dicevano che conoscenza è reminiscenza, intendevano: tutto questo che è, è stato. Quando si dice che la vita è una ripresa si intende: quel che è stato, sarà. Per chi non possiede la categoria della reminiscenza o quella della ripresa, tutta la vita si dissolve in uno strepito vano e vuoto. La reminiscenza rappresenta la concezione pagana della vita, la ripresa la concezione cristiana.

La ripresa è l'*interesse* della metafisica e allo stesso tempo l'interesse sul quale la metafisica si arena, la ripresa è la chiave di ogni concezione etica, la ripresa è la *conditio sine qua non* di ogni problema dogmatico³⁶.

La filosofia hegeliana partecipa solo apparentemente di questo movimento necessario per la serietà dell'esistenza, in realtà si dà solo molte «arie» di superare il movimento e, se ne compie uno, questo avviene nell'immanenza. Ma la ripresa è e resta indirizzata alla trascendenza, in virtù della quale l'uomo non solo circumnaviga la propria esistenza, bensì giunge anche a trascendere se stesso³⁷.

La ripetizione non è dunque né un ritorno necessario per natura, né una rinascita puramente etica, bensì un movimento . da scegliere religiosamente, che l'uomo non può compiere con la propria forza etica, giacché non ha in se stesso il «punto di Archimede», a partire dal quale il mondo è superabile. In modo analogo la ripresa si distingue da ogni ripetizione oggettiva e soggettiva, da ogni ritorno o anche ripetizione dell'*identico*, da cui non emerge nulla di nuovo, giacché una ripetizione riprende soltanto ciò che è già stato, ma non lo rinnova ripetendolo. La ripresa esistenziale, a differenza dell'antica categoria dell'anamnesi, è una «nuova» categoria, che diviene necessaria dopo il compimento della filosofia classica nel sistema di mediazione di Hegel. Questa ripresa si lascia alle spalle tanto la concezione di vita dell'antichità pagana, che Nietzsche riprende, quanto quella etico-idealistica della modernità cristiana, che Weininger riprende, e dal momento che per essa in generale si tratta del proprio peculiare essere e non-essere, fa arenare l'ontologia speculativa nell'«interesse» per la metafisica. Il suo modello non è né Eraclito né Kant, bensì Giobbe, al quale fu tolto tutto ciò cui l'uomo comunemente può aggrapparsi, e che proprio per questa ragione riottenne da Dio tutto in doppia misura.

Kierkegaard conquista questa possibilità di una ripresa, nella quale proprio nulla ritorna, grazie al tentativo di scoprire se qualcosa si possa ripetere in modo tale che ritorni un identico. Kierkegaard era già stato una volta a Berlino e ripete ora questo viaggio per verificare quale significato possa avere la ripetizione. In questo viaggio si ricorda di ciò che è accaduto la prima volta e di come le cose gli siano apparse, ma è costretto a scoprire, proprio *in conseguenza* del suo ricordare, che nulla si ripete, ma che tutto è divenuto diverso da com'era. L'oste e l'appartamento, il teatro e

tutta l'atmosfera che aveva trovato la prima volta nella città, tutto è mutato col tempo, tanto che nella nuova situazione neppure quel poco che oggettivamente è rimasto identico si accorda più con la diversa atmosfera dell'ambiente e perciò è anch'esso diverso da prima. Per quanto ci possa essere nei particolari una ripetizione, è una ripetizione «falsa», giacché il tutto, che dà a ogni particolare la direzione, non è più quello. Proprio il ricordo all'indietro di ciò che è stato gli insegna l'impossibilità del ritorno dell'identico. Questo ricordo però non rende impossibile solo un ritorno dell'identico, bensì ostacola anche la possibilità di un'autentica ripresa del sé, di un ricordo in avanti grazie al quale ciò che è già stato possa rinnovarsi.

Quando tutto questo si fu ripetuto alcuni giorni, fui preso da tale amarezza, ero così stizzito della ripresa che decisi di ripartire. La mia scoperta non era significativa, ma strana: avevo scoperto che la ripresa non è possibile e me ne ero a più riprese convinto³⁸.

Anche a casa ritrova ogni cosa diversa da come se l'era aspettata e immaginata. La vita sembra riprendersi, nell'avanzare inarrestabile del tempo, tutto ciò che ci ha dato una volta, senza mai concedere una ripetizione. Felice il bambino che non ha ancora scelto se stesso e perciò non si è neppure ancora perduto; e nel suo ingenuo egoismo lascia che gli adulti si preoccupino che non gli accada nulla, e perfino nel pericolo più grande rimane identico a se stesso e continua immutato a giocare con se stesso³⁹. Kierkegaard non ne trae però le stesse conseguenze di Nietzsche, la volontà cioè di un ritorno al cominciare daccapo con l'innocenza dell'esistenza infantile; quest'esistenza infantile è per lui solo un'immagine precoce dell'autentico egoismo cristiano, in cui l'uomo sa di essere nelle mani di Dio e affida alla provvidenza l'intera storia universale.

E certo anche Kierkegaard ha sperimentato quei brevi attimi di massima felicità, in cui culmina la dottrina nietzscheana di «meriggio ed eternità». Infatti, cos'altro è se non un «meriggio» dionisiaco ciò che Kierkegaard descrive come il «massimo vertiginoso» dello stato transitorio di benessere:

Mi ero alzato presto e mi sentivo straordinariamente bene; questo senso di benessere, contro ogni analogia, andò crescendo nella mattinata, fino all'una precisa, ora in cui mi resi conto d'aver toccato l'apice, il massimo vertiginoso che non si trova segnato in nessuna scala della contentezza e neanche nel termometro della fantasia. Il corpo aveva perduto la sua pesantezza terrena, mi pareva di non averlo, perché ogni funzione fruiva di un appagamento perfetto e ogni senso godeva di sé e dell'armonia con l'insieme, ogni battito del polso, come fremito di vita dell'organismo mi ricordava e, direi, mi precisava il piacere di vivere il momento. La mia andatura era lieve, non come il volo degli uccelli che tagliano l'aria e abbandonano la terra, ma come l'ondeggiare del vento tra le messi, come il dolce tremolio del mare e il sognante navigare delle nuvole. Il mio essere era la trasparenza degli abissi marini, della tacita e remota felicità della notte, dell'eco solinga che parla nel silenzio del meriggio. Ogni sentimento trovava il suo appagamento e il suo riposo, con melodica risonanza, nella mia anima. Ogni pensiero mi si affacciava alla

mente trasfigurato dalla luce solenne della felicità: l'idea più fugace e più strana, come il pensiero più ricco e più profondo. Ogni impressione era presentita e quindi, sorgeva da me. Tutto il mondo era come innamorato di me e tutto vibrava in fatale rispondenza con il mio essere, tutto era augurale in me ed ogni mistero era risolto e chiarito nella mia microcosmica beatitudine che tutto trasfigurava in sé, anche le cose sgradevoli, anche l'ossessione più noiosa, la vista del ripugnante, il contrasto più fatale. Come ho detto, all'una precisa toccai la cima più alta di questa felicità e già presentivo una felicità ancora più alta⁴⁰.

Certo, l'uomo non può restare a lungo in questo stato così elevato dell'esistenza; un siffatto «nulla», come un granello di polvere nell'occhio, lo fa di nuovo precipitare rapidamente dal culmine della beatitudine nell'abisso della disperazione. Sembra che un appagamento assoluto non sia in alcun caso raggiungibile. E per questo motivo Kierkegaard, quale «Con-stantius», che vuole conservare ciò che rimane costante in eterno nell'«immutabilità di Dio», rinuncia una volta per tutte alla speranza di essere assolutamente contento di sé e del mondo, anche solo per un attimo fugace. Deluso dall'insostenibilità di una tale «beatitudine controvoglia», Kierkegaard opera una decisa rinuncia e si entusiasma per l'idea della ripresa, il pane quotidiano dell'esistenza umana, la cui «autentica umanità» è quella cristiana e la cui misura è l'eternità di Dio.

[1] Si è ritenuto opportuno tradurre il termine *Wiederholung*, a seconda dei contesti in cui viene usato, sia con «ripetizione» che con «ripresa».

[2] In italiano nel testo

[3] Gioco di parole tra Zeit (tempo) e Zeitung (giornale).

Capitolo ottavo

LA MISURA CRITICA DELL'ESPERIMENTO DI NIETZSCHE

Con la sua dottrina di «*questo*» mondo, la cui suprema costellazione è la necessità, Nietzsche si illudeva di aver detto di sì alla casualità della propria esistenza e di aver trovato risposta alla domanda: «Sapete dunque cos'è per me *il mondo*? E cosa *io* voglio, se voglio *questo* mondo?». Il volere *questo* mondo in Nietzsche è condizionato criticamente dall'avversione per il retromondo metafisico del platonismo cristiano, e positivamente dalla nostalgia per quel «vecchio» mondo precedente la comparsa del cristianesimo, questa «massima sciagura» del mondo¹. Ma è realmente riuscito, al di qua di quel retromondo, a sentirsi a casa nell'innocenza del nuovo cominciamento di un fanciullo cosmico greco? «O piuttosto» non ha forse «il novello Colombo» sbagliato direzione nel circumnavigare il mondo spirituale, riapprodando alla fine — solo venendo dalla parte opposta — esattamente al punto da cui la sua volontà voleva allontanarlo? Il suo mondo è dunque, ancora una volta, quel «retromondo» che si era lasciato alle spalle, che è un «nulla divino» e un «fumo colorato davanti agli occhi di un essere divinamente infelice»? Non ha forse anche Zarathustra, nel suo «progetto di un nuovo modo di vivere», gettato la sua illusione «al di là dell'uomo, come tutti gli abitanti del retromondo», per cui la sua «visione», così come quello «spettro», non gli venne dall'aldilà, bensì dalla «sua cenere e brace»?

Nel capitolo intitolato *Degli abitanti del retromondo* lo stesso Zarathustra spiega cosa accadde quando il suo ribrezzo creò per lui ali e forze che presagiscono le fonti. Infatti il modo in cui Nietzsche si redime dalla volontà del nulla è altrettanto assurdo dell'autoredenzione inversa, dalla volontà di vita, con tenuta nella metafisica di Schopenhauer, alla quale allude il discorso sugli abitanti del retromondo. Alla redenzione dell'uomo dal *dover-volere cosmico* in un nulla beato corrisponde nel caso di Nietzsche la redenzione del *poter-volere* dell'uomo in una «beatitudine controvoglia», e il sovra-uomo, a partire dal quale egli insegna il ritorno, è un «nichilista estatico»². Nel caso dello stesso Zarathustra vale ciò che è stato detto degli abitanti del retromondo. per spiegare «ciò che accadde».

Io superai me stesso, il sofferente, io portai la mia cenere sul monte, una fiamma più chiara inventai io per me. [...]

Sofferenza era e incapacità — questo creò tutti i mondi dietro il mondo; e quella

illusione breve di felicità, che solo conosce chi più di tutti soffre.

> Stanchezza, che d'un sol balzo vuol attingere le ultime cose, con salto mortale: una misera ignorante stanchezza, che non vuol più nemmeno volere: essa ha creato tutti gli dèi e i mondi dietro il mondo.

[...] Era il corpo che disperava del corpo — con le dita dello spirito ingannato esso palpava le pareti ultime.

[...] Era il corpo che disperava della terra — esso ascoltava come il ventre dell'essere gli parlava.

E allora volle sfondare le pareti ultime con la testa [...] per giungere al di là in «quel mondo».

Ma «quel mondo» è ben nascosto agli occhi dell'uomo, quel mondo [...] inumano, che è un nulla celeste; e il ventre dell'essere non parla affatto all'uomo, se non in quanto è esso stesso uomo.

In verità ogni «essere» è difficile da dimostrare, e con difficoltà lo si può indurre a parlare. Ditemi, fratelli, forse che la più stravagante delle cose non è anche la meglio dimostrata?

Sì, questo, io e la contraddizione e il groviglio dell'io parla ancora nel modo più onesto del proprio essere — questo io che crea, vuole, valuta ed è la misura e il valore delle cose³,

quando cioè *«mezzo e misura»* sono andati perduti nel rapporto dell'uomo con il mondo e l'uomo è stato per così dire gettato in un mondo che non gli è più amico. Alla porta carraia di un attimo decisivo la volontà di Nietzsche si è decisa per il voler- se-stesso del mondo — con cui la sua volontà si armonizza in modo sovra-umano

— contro il risentimento nei confronti dell'esistenza toccata in sorte. Dal momento che Nietzsche però non era un sovra-uomo, la redenzione avvenne nel modo che egli stesso ha così definito: «Tutto ciò che è sovra-umano appare nell'uomo come malattia e follia»⁴. Per questo motivo può giustamente dire di se medesimo che il «suo destino» era quello d'insegnare l'eterno ritorno, questa «concezione sovra-umana del mondo».

Nietzsche — che indossava l'abito prosaico di un borghese del XIX secolo — ci racconta che Empedocle andava in giro con una veste di porpora, con una cintura d'oro, con sandali di bronzo e una corona delfica sul capo. Circondato dal suo popolo Empedocle impazzisce e, prima di scomparire nel cratere, annuncia la verità della palingenesi; un amico muore con lui⁵. La differenza tra questa mitica morte del filosofo e la fine di Nietzsche nella follia, durante la quale un Langbehn^[2] si cimentò come «amico» per ridestarlo alla vita spirituale⁶, è grande quanto quella tra Eschilo e Richard Wagner. Invece di scomparire nel cratere dell'Etna, Nietzsche fu circondato dalle pareti protettive di una stanza di malato. Ancora per dieci anni continuò a vivere vegetando, «come una nera fortezza semidistrutta, isolata sulla sua montagna, meditabonda e in profondo silenzio; in modo che gli stessi uccelli abbiano paura di quel silenzio»⁷ come ce lo raffigura un quadro di Stoeving^[3] .

«A Forte Gonzaga, presso Messina. [...] Stato di profondissima meditazione. Fatto tutto per tenermi a distanza: non legato più né da

amore né da odio. Come in un'antica fortezza. Tracce di guerre; anche di terremoti. Dimenticato»8.

Nietzsche era giunto fino a questo estremo e per lui vale il principio: «L'incantesimo, che combatte per noi [...] è la *magia dell'estremo*, la seduzione che viene esercitata da ogni cosa estrema»9. A questo corrisponde nei discorsi di Zarathustra una quantità smisurata di superlativi e di «sovra»-termini: sovra-umano, sovra-mondo, sovra-eroe, sovra-coraggio, sovra-drago, sovra-beato, sovra-compassionevole, sovra-bontà, sovra-ricchezza, sovra-tempo — che rimandano tutti al termine base di «superamento» e caratterizzano come estremismo il radicalismo nietzscheano. Le posizioni estreme non sono però «radicali» in senso letterale, ma piuttosto sradicate. Solo il completo sradicamento poteva far credere a Nietzsche che a posizioni estreme possano «subentrare» di nuovo posizioni estreme, ma rovesciate. Nella dottrina nietzscheana mancano tutti i concetti intermedi tra l'estremo del nichilismo e l'estremo inverso dell'eterno ritorno, come anche tra il sovra-uomo e l'ultimo uomo, concetti intermedi che, secondo Schelling, sono gli unici effettivamente in grado di chiarire e spiegare10. A quelle posizioni estreme appartiene anche la volontà nietzscheana di dire di sì *incondizionatamente* alla propria esistenza nella totalità dell'essente, e voler perfino divenire un essere che ritorna periodicamente — una pretesa di eternizzazione che prende male le misure della dimensione dell'essere mortale.

Quale amico dei Greci, Nietzsche sapeva però anche che alla lunga non si dimostrano più forti coloro che esagerano fino all'estremo, bensì «i più moderati», che non «hanno *bisogno*» di dogmi estremi, perché sono sicuri della loro potenza11, — e questo vale anche per quanto concerne il possibile superamento dell'uomo.

Trovare la misura e il mezzo nella tensione ad andar oltre l'umanità: si deve trovare il tipo supremo e più energico di uomo! Rappresentare nel *piccolo* costantemente la tendenza suprema: — perfezione, maturità, [...] salute, una tenue diffusione di potenza. Lavorare come un artista alla propria attività quotidiana, perfezionarci in ogni lavoro12.

Misura e mezzo è tuttavia proprio ciò che manca radicalmente al tentativo nietzscheano di superare l'uomo. Troppo tardi Strindberg gli inviò l'ammonimento oraziano:

«Rectius vives, Licini, neque altum
Semper urgendo, neque dum procellos
Cautus horrescis, nimium premendo
Litus iniquum»13
Interdum iuvat insanire! Vale et Fave!

Un punto di mezzo è presente solo sotto forma di un vuoto baratro tra l'esistenza dell'uomo "divenuta senza scopo e un mondo divenuto senza

natura, e solo la volontà ha gettato un ponte su questo baratro e ha sempre designato di conseguenza il mondo come «proprio». «Vi sono vie e maniere di molte specie che portano all'autosuperamento: ma qui, vedi *tu!* Solo un pagliaccio può pensare: "l'uomo può anche *esser saltato* d'un balzo"»¹⁴, anziché superato di grado in grado e «senza fretta», cosa in cui i Greci sono mirabili¹⁵. Solo i Greci, a giudizio di Nietzsche, in quanto esempi dell'umana moderazione, furono uomini realmente benriusciti, proprio come vuol-essere il sovra- uomo di Zarathustra¹⁶. Mentre l'uomo antico conservò mezzo e misura¹⁷, giacché era naturalmente violento, l'uomo moderno è teso fino all'estremo — per non essere mediocre.

Nietzsche prevedeva per la sua epoca il pericolo che il «governo del mondo» cadesse nelle mani dei mediocri, giacché essi in un'epoca «meschina» sono coloro che sopravvivono nel futuro.

In un tale movimento estremo quanto a ritmo e a mezzi, quale la nostra civiltà rappresenta, il centro di gravità degli uomini si sposta: degli uomini che più contano, a cui per così dire incombe il compito di compensare tutto il grande pericolo di un tale movimento morboso; essi saranno i ritardatori per eccellenza, quelli che ricevono lentamente, che difficilmente lasciano andare, i relativamente durevoli in mezzo a questo enorme mutare e frammischarsi di elementi. In tali circostanze il centro di gravità si sposta necessariamente verso i *mediocri*: contro il dominio della plebe e degli eccentrici (gli uni e gli altri per lo più uniti) si consolida la *mediocrità*, come garante e portatrice dell'avvenire. Ne sorge per gli *uomini d'eccezione* un nuovo avversario — o invece una nuova seduzione. Posto che essi non si adattino alla plebe e che non cantino canzoni per sollazzare l'istinto dei «diseredati», avranno bisogno di essere «mediocri» e «seri». Sanno che la *mediocritas* è anche *aurea*. [...] E ancora una volta [...] il mondo *logoro* dell'ideale lucra un'intelligente intercessione... Risultato: la mediocrità acquista spirito, arguzia, genio — diventa divertente, seduce...¹⁸.

Esiste però anche una seduzione inversa e Nietzsche, nel suo isolamento, non vi è sfuggito, sebbene facesse notare a se stesso che «l'odio contro la mediocrità» non è degno di un filosofo ed è «quasi un punto interrogativo nei confronti del suo diritto alla filosofia»¹⁹, cui pertiene la consapevolezza della legittimità della mediocrità quale «necessità *prima* perché possano esistere eccezioni»²⁰.

La mediocrità trova una propria legittimazione non solo nel rapporto con colui che costituisce l'eccezione, bensì, anche indipendentemente da questo, in se stessa. In virtù del proprio centro di gravità essa sottolinea, sebbene in maniera mediocre, che mezzo e misura sono la forma suprema di un'eccezione — che riposa in se stessa. Nulla è più raro di una effettiva normalità, che abbia il proprio centro in se medesima, giacché essa, nel mezzo del mondo, è in armonia con se stessa. Tuttavia solo pochi conoscono le forze interiori e i segni di misura e mezzo, e costoro rifuggono dal parlarne a voce alta.

Tutti gli altri ascoltano appena, quando se ne parla, e vaneggiano che si tratti di noia e di mediocrità: forse tuttavia, eccettuati quelli che hanno una volta percepito da quel

regno un suono ammonitore, ma che si son turate le orecchie per non udirlo. Il ricordarsene li rende ora cattivi e irritati²¹.

Solo nell'immagine dell'uomo ben riuscito Nietzsche fu provvisoriamente in possesso dell'equilibrio umano, che è equidistante tanto dall'idea estrema dell'ultimo uomo quanto da quella opposta del sovra-uomo, a partire dal quale Nietzsche insegna il ritorno.

E in fondo da che cosa si riconosce l'essere *benriuscito*? Dal fatto che un uomo benriuscito fa bene ai nostri sensi; che è tagliato in un legno duro, delicato e odoroso al tempo stesso. Gli è gradito solo ciò che a lui è conveniente; il suo piacere, il suo desiderio cessano appena si supera la misura del conveniente. Indovina i rimedi contro i malanni, trae vantaggio dalle disavventure; ciò che non lo uccide lo rafforza. Per istinto egli fa una somma, *a modo suo*, di tutto ciò che vede, ascolta, vive: è un principio di selezione, lascia cadere molte cose. Si trova sempre in compagnia di se stesso, che tratti con libri, uomini o paesaggi: onora in quanto sceglie, in quanto *concede*, in quanto dà *fiducia*. Reagisce lentamente agli stimoli, di qualsiasi genere siano, con quella lentezza a cui lo hanno allevato una cautela di lunghi anni e una voluta fierezza — egli saggia lo stimolo che arriva, è ben lontano dal volergli andare incontro. Non crede né alla «disgrazia», né alla «colpa»: sa chiudere i conti con se stesso, con gli altri, sa *dimenticare*, — è sufficientemente forte perché tutto *debba* andargli per il meglio²².

L'istinto dell'uomo benriuscito dice: «*Il mondo è perfetto*», e perfino «l'imperfezione, il *sotto-di-noi* d'ogni genere», appartiene alla totalità dell'essere, che è sempre già stato ciò che sempre ancora sarà. Per conquistare la distanza, che è necessaria per tenersi adeguatamente lontani dal sotto-di-noi di ogni genere, senza «indignarsi per l'aspetto globale delle cose», Nietzsche ricorda quante cose siano già riuscite e quanto sia ricca questa terra di «piccole cose perfette», di cose ben-riuscite. «Circondatevi di piccole cose buone, perfette, uomini superiori! Mature, d'oro: la loro vista risana il cuore. La perfezione insegna a sperare»²³.

L'epoca dell'essere perfetto è però un'«epoca senza meta»²⁴, l'ora del «*meriggio*», che è l'attimo divino in cui Nietzsche-Zarathustra contemplò l'eterno ritorno.

Sull'ora del meriggio, però, quando il sole era diritto sulla sua testa, Zarathustra giunse a un vecchio albero nodoso e ricurvo, che era inanellato e abbracciato e insieme nascosto a se stesso dall'amore dovizioso di una vite: da questa pendeva, offrendosi al viandante, una gran quantità di grappoli gialli. Allora gli venne voglia di calmare una piccola sete e di staccarsi un grappolo; ma, aveva appena alzato il braccio per questo, quando gli venne ancora più voglia di fare un'altra cosa: distendersi accanto all'albero, nell'ora del perfetto meriggio, e dormire. [...]

Nell'addormentarsi, Zarathustra parlò così al suo cuore: «Zitto! Zitto! Non divenne proprio ora perfetto il mondo? Che mi accadde?

Come un vento leggiadro, non visto, danza sul mare liscio come l'olio, — lieve, leggero come una piuma: così — il sonno danza su di me.

Non mi chiude l'occhio, l'anima ei lascia vegliare. È lieve, davvero! lieve come una piuma.

Ei mi convince, non so come; con mano lusingante mi tocca lievemente dentro, mi

costringe. Sì, costringe l'anima mia a distendersi:

— come mi si fa lunga e stanca, l'anima mia bizzarra! Le è forse giunta la sera di un settimo giorno in pieno mezzogiorno? Camminò già troppo a lungo, beata in mezzo a cose buone e mature?

Si distende per lungo, lungo, — più lungo! giace muta, la mia anima bizzarra. Troppe cose buone ha già gustato: è questa l'aurea melanconia che la opprime, essa storce la bocca.

— Come una nave che sia entrata nella sua baia più immota:

— ora si appoggia a terra, stanca dei lunghi viaggi e dei mari incerti. Non è più fedele la terra?

Come una simile nave si appoggia, si stringe alla terraferma:

— e per questo basta che un ragno da terra tessa fino a lei un filo. Non c'è bisogno di funi più robuste.

Come una simile stanca nave nella più immota delle baie: così anche io riposo, ormai vicino, fedele, familiare alla terra, ad essa legato dal più tenue dei fili. Felicità! felicità! Vuoi forse cantare, anima mia? Tu giaci nell'erba. Ma questa è l'ora segreta solenne, in cui nessun pastore soffia nel flauto.

Guàrdatene! L'ardente meriggio dorme sui campi. Non cantare! Zitta! Il mondo è perfetto.

Non cantare, capinera, anima mia! Non bisbigliare neppure! Guarda — zitta! Il vecchio meriggio dorme, muove la bocca: non sta appunto bevendo una goccia di felicità

— una vecchia bruna goccia di felicità aurea, di aureo vino? Qualcosa guizza su di lui, la sua felicità ride. Così — ride un dio. Zitta!

— «Per esser felici, quanto poco basta per esser felici!». Ciò dissi un giorno e mi parve di essere intelligente. Ma era una bestemmia: *questo* l'ho imparato ora. Folli intelligenti parlano meglio.

Proprio il pochissimo, tenuissimo, lievissimo, il fruscio di una lucertola, un alito, un guizzo, un batter d'occhi — il *poco* fa la specie della felicità *migliore*. Zitta!

— Che mi è accaduto: ascolta! È volato via il tempo? Non cado? Non sono caduto — ascolta! Nel pozzo dell'eternità?

— Che mi accade? Zitta! Mi trafigge — ahi — nel cuore? Nel cuore? O spezzati, spezzati cuore dopo una tale felicità, dopo una tale trafittura! [...]

Quando berrai questa goccia di rugiada che cadde su tutte le cose della terra, — quando berrai questa anima capricciosa — quando scaturigine dell'eternità! ilare orrido baratro meridiano! quando riberrai in te l'anima mia?».

Così parlò Zarathustra e si alzò dal suo giaciglio accanto all'albero, come da una straniarne ebbrezza²⁵.

Questa scaturigine dell'eternità ha lo stesso duplice senso di tutta la filosofia nietzscheana: è un «baratro-meridiano», sereno e al contempo orrido. In esso si rappresenta ancora una volta l'essere supremo e il nulla più profondo, la cui espressione filosofica nell'esperimento nietzscheano è la dottrina di Zarathustra dell'eterno ritorno dell'identico quale autosuperamento del nichilismo.

Ma Nietzsche non è Zarathustra, e anche Zarathustra non è ancora un sovra-uomo: egli insegna soltanto il sovra-uomo, nel cammino verso di esso; è solo un «preludio» e un «esempio». Nietzsche parla, nel *ruolo* di Zarathustra esattamente come l'attore dell'antichità faceva risuonare le proprie parole attraverso la maschera di una *persona*. Questa stessa maschera assume volti sempre diversi a seconda di come l'attore la porta.

La comparsa e l'apparizione di Zarathustra ricordano la caratterizzazione nietzscheana di *Eraclito ed Empedocle*; Zarathustra però, la cui dottrina presuppone che Dio sia morto e che egli stesso sia perciò «il senza-dio», parla già come *anticristo*, e quanto più si evolve la storia della sua autoreddenzione, tanto più il suo nome è quello del dio Dioniso. D'altronde i *Titirambi di Dioniso* sono i «canti di Zarathustra», «che egli cantò a se stesso, per sopportare la sua ultima solitudine». A ben vedere Zarathustra parla di Nietzsche stesso. Zarathustra è l'immagine che Nietzsche voleva avere di se stesso: una figura di salvatore e redentore, della quale il Nietzsche uomo non era all'altezza. La superiorità di Zarathustra sullo «spirito di gravità» si esprime nella danza e nel riso; in una lettera a Overbeck Nietzsche scrive di voler «ridere a crepapelle!!!». Zarathustra si vanta del senso leggero e della sovrabbondanza; Nietzsche confessa che il suo Zarathustra è strappato alla privazione più grande e alla sofferenza più grave. Zarathustra parla come difensore di quella vita che Nietzsche sentiva come un fardello e che, disperato, voleva gettare lontano da sé. — Zarathustra è il modello voluto coscientemente da Nietzsche e nello stesso tempo una proiezione della profondità dell'inconscio. La domanda che sempre ritorna: «cosa mi accadde dunque?» indica che in ogni volere cosciente di Nietzsche-Zarathustra accade da sé qualcosa che non può essere voluto.

Le parabole di *Così parlò Zarathustra* si possono perciò leggere in molti modi diversi: come una sequenza di discorsi rigorosi nei quali Nietzsche concepisce un'esperienza decisiva e le dà la forma di una dottrina filosofica, o anche come una serie di immagini in un crescendo onirico che, analizzate da un punto di vista psicologico, illustrano la storia segreta della passione di un uomo, che raffigura il problema della propria esistenza in paesaggi foschi e alcionici, in situazioni inquietanti e in figure enigmatiche, nelle quali ad un tempo egli si manifesta e si mette a nudo come pure si nasconde e si maschera. Il funambolo e il pagliaccio della prefazione, il pallido assassino e l'ombra, il nano e il pastore, il mago e le figlie del deserto, inferi vulcanici e cieli azzurri, bara e navicella, serpente e aquila: sono tutte figure e configurazioni che si possono interpretare sia sul piano filosofico che su quello psicologico. In entrambi i casi occorre operare una scelta precisa per poter distinguere il vuoto pathos dalla corrente passionale che pervade troppi discorsi. La spiegazione filosofica si orienta, come ogni interpretazione concreta, in misura preminente verso ciò che Nietzsche stesso voleva dire e insegnare coscientemente con la figura di Zarathustra; la spiegazione psicologica si attiene soprattutto a ciò che in ogni detto resta non-detto e, al contrario dell'intenzione cosciente dell'autore, giunge a espressione in maniera involontaria. Senza sottovalutare la possibile fecondità di un'interpretazione psicologica, verso la quale lo stesso Nietzsche, come nessuno prima di lui, ha aperto la strada, ci siamo limitati alle possibilità di un'analisi concettuale delle

parabole, tenendo d'occhio l'impalcatura filosofica fondamentale della dottrina di Nietzsche, e abbiamo quindi delimitato lo spazio sterminato in cui si muove l'interpretazione secondo la misura dell'autocoscienza filosofica di Nietzsche e dell'immagine che egli aveva di se stesso.

Nella prima parte dell'opera Zarathustra insegna soltanto il «*sovra-uomo*» quale autosuperamento dell'uomo comune, dell'uomo come fino a ora è stato. È la sua «idea suprema» e la sua «ultima volontà»; essa rimane tale anche dopo l'annuncio dell'eterno ritorno, giacché solo il sovra-uomo può evocare e sopportare quest'idea. La dottrina del sovra-uomo e dell'eterno ritorno presuppone che già si sappia che *Dio è morto*, il Dio che ha finora determinato ed elevato l'esser-uomo. La relazione tra uomo e sovra-uomo non consiste in uno sviluppo progressivo dall'uno all'altro, e solo in via sperimentale è l'obiettivo di un allevamento pianificato del «tipo» sovra-uomo; è una fulminea «metamorfosi» dell'uomo autosufficiente, il cui esser-uomo è marcato dai predicati tradizionali dell'Umanità^[1] (eudemonismo, razionalità, virtù, giustizia e compassione). L'uomo umanitario è una fosca «nuvola» dalla quale, nel momento della metamorfosi, il sovra-uomo si abbatte come un «fulmine» rischiaratore, purificatore e bruciante. Il sovra-uomo è propriamente questo fulmine di illuminazione e purificazione, e al contempo viene definito una «follia», giacché tutto ciò che è sovra-umano appare nell'uomo come malattia e follia²⁶. Finalmente il senso dell'esser-uomo si rivela, ma non già nel sovra-uomo, bensì nel sovra-umano, in un nuovo Dio, Dioniso, che si disvela nel fulmine²⁷.

In un primo momento il senso dell'esser-uomo non rinvia ancora a un nuovo dio, bensì a questa nostra terra. Il sovra-uomo è il «senso della terra»; anche il «corpo» parla del senso della terra. La figura di Zarathustra è pensata come un bell'uomo in carne ed ossa, ben fatto, che emerge e sovrasta l'uomo brutto e malriuscito, che soffre della propria condizione e di quella altrui. Per poter insegnare il senso della terra è necessaria una critica di tutti i retro-mondi metafisici del platonismo cristiano e una critica dell'idea di Dio della tradizione, per la quale Dio è uno «spirito» ultraterreno, ultramondano e incorporeo. Nell'ambito della tradizione giudaico

cristiana, che sopravvive come un'ombra, la «fedeltà alla terra» può essere insegnata solo quando l'uomo si libera di questo Dio. A dire il vero molti nuovi dèi sono ancora possibili e morto è propriamente solo il Dio morale, ma Zarathustra non crede né a vecchi né a nuovi dèi: «Zarathustra dice che lo *farebbe*; ma Zarathustra non lo *farà* [...] lo si capisce bene». Solo quale senza-dio egli può e deve insegnare l'auto- superamento dell'uomo verso il sovra-uomo, giacché l'uomo, privo dell'orientamento al Dio cristiano e all'uomo-Dio, non è più uomo nel senso finora invalso, e non è ancora uomo in un senso nuovo, futuro. L'uomo ha perduto la propria saldezza e deve perciò ritrovare un punto fermo. L'uomo è

divenuto un «animale indeterminato»²⁸. Nel trapasso verso il sovra-uomo Zarathustra vuole, in luogo del regno dei cieli, cui non si può più prestar fede, un «regno della terra» e l'eterno ritorno di questa vita terrena. Ciò che Zarathustra profetizza nel suo insegnamento non è ancora però in un primo momento l'idea abissale dell'eterno ritorno, bensì il *nichilismo scaturito* dalla morte di Dio. Solo quale «vincitore di Dio e del nulla» Zarathustra è in grado di profetizzare la dottrina inversa, in virtù della quale si deve ripristinare quella fedeltà alla terra che è andata smarrita. Quanto poco tuttavia in questa fedeltà alla terra giunga a esprimersi la terra stessa, nella sua propria natura, è indicato dal fatto che Nietzsche parla di *regno-terreno* e di «meta» della terra, avendo in mente i futuri signori della terra; in tal modo l'idea del sovra-uomo riceve il significato politico-cosmico «che la terra sarà un giorno del sovra-uomo». Il sovra-uomo è al di sopra della casta degli uomini chiamati al dominio e regge con essi il «governo della terra».

Nietzsche insegna mentre parla e parla mentre scrive un libro: «un libro per tutti e per nessuno». In un primo momento, sulla piazza del mercato, parla a tutti, e proprio per questo a nessuno²⁹. In questo mercato universale del volgo, che vuole l'«ultimo» uomo, Nietzsche non trova ascolto, così si rivolge più tardi agli uomini «superiori», la cui invocazione d'aiuto lo ha fatto venire, e che lo possono ascoltare giacché partecipano con lui di un simile, anche se non identico, affanno. Aspetta ancora i suoi figli e i suoi simili. Degli uomini superiori fa parte anche l'uomo più brutto, che odia se stesso, che ha ucciso Dio e che per questo è in segreto accordo con Zarathustra. In tutte queste figure e in altre ancora Nietzsche non parla soltanto ad altri, bensì anche a se stesso e di se stesso, in un dialogo tra la sua anima e la sua «volontà», ovvero tra il suo «sé» e il suo «io». È proprio lui il funambolo che — al contrario del funaiolo che, nel discorso *Della libera morte*, tira solo in lungo il filo della vita procedendo a ritroso — ha fatto del pericolo il suo mestiere; è proprio lui anche il pagliaccio che supera d'un balzo il funambolo, cosicché questi perde la testa e precipita verso la morte; è proprio lui il viandante e l'ombra che parimenti vaga ed è travagliata e ammalata dell'inanità del suo cercare; è lui anche il pastore strozzato dal disgusto nei confronti dell'esser-uomo, e il mago, che si sa perseguitato da un dio-ignoto — giacché, proprio come Nietzsche-Zarathustra, è diviso in molteplici ruoli e nell'intimo del suo sé è scisso fino al limite della schizofrenia.

Di cosa parla Nietzsche per bocca di Zarathustra, e come? Come un predicatore cristiano parla della «redenzione», che non è solo il *Leitmotiv* dell'opera di Richard Wagner³⁰, ma anche di Nietzsche. Zarathustra, quale predicatore contro il Cristianesimo e il suo redentore, non è soltanto il senza-dio, ma anche «l'anticristo da gran tempo promesso»³¹. *Così parlò Zarathustra* è, sia sul piano del contenuto che su quello della forma letteraria, un Vangelo anticristiano e un «discorso della montagna»

rovesciato. La dovizia di risonanze da noti passi biblici non ha bisogno di commento. L'imitazione stilistica e l'impiego con senso identico delle parabole bibliche (a) deve essere distinto dalla semplice negazione (b) e dal rovesciamento parodistico del loro significato (c)³². Alcuni esempi tipici possono illustrare i tre modi di impiego del linguaggio del *Nuovo Testamento*.

a) «E solo dove sono tombe, c'è resurrezione.» (*Giovanni* 12,24).

«E io amo coloro che non vogliono conservare se stessi.» (*Matteo* 16, 25).

«Avrei ancora qualcosa da dirvi...» (*Giovanni* 16, 12).

b) «Questo accadde, quando la più empia delle frasi venne pronunciata da un dio stesso — questa: " Vi è un solo dio! Non avrai altro dio accanto a me!"» (*Esodo* 20, 3).

«Ma se avete un nemico, non contraccambiategli il male con il bene: giacché questo sarebbe causa di vergogna per lui.» (*Matteo* 5, 44).

«Non pochi, che volevano scacciare il loro demonio, andarono a finire nei porci.» (*Matteo* 8, 31).

c) «Qual è la cosa più gravosa... ? Salire sulle cime dei monti per tentare il tentatore?» (*Matteo* 4, 1-8).

«Tutti coloro sono miei pari, i quali danno a se stessi la loro volontà e respingono ogni rassegnazione.» (*Matteo* 12, 50). «La corona di colui che ride, questa corona intrecciata di rose: io stesso ho posto sul mio capo questa corona, io stesso ho santificato la mia risata.» (*Matteo* 27, 29).

L'intero *Zarathustra*, dal primo apparire del suo protagonista fino alla celebrazione della «festa dell'asino», è la complessa storia di una redenzione sempre rimandata, che deve redimere l'uomo da quello che fino ad allora era stato il suo redentore. La questione posta da Nietzsche: «Chi è Zarathustra?» non trova perciò risposta tornando agli inizi della metafisica greca, bensì solo tenendo costantemente presente che con il Cristianesimo si ebbe un *nuovo* inizio; questo domina il pensiero di Nietzsche a tal punto che il suo primo e ultimo principio è l'opposizione tra «mondo» e «Dio», vale a dire tra «Dioniso» e il «Crocifisso». In ogni riga della prefazione allo *Zarathustra* è possibile cogliere un riferimento sostanziale al cristianesimo, per quanto non in modo così evidente come nell'ultima frase di *Ecce homo*. Zarathustra vuol bere fino in fondo la coppa dell'aurea sovrabbondanza — Cristo, al contrario, che a trent'anni lasciò anche lui il lago della sua patria, vuota il calice dell'amara passione. Zarathustra, il maestro dell'eterno ritorno dell'identico, è accompagnato da una fiera aquila — simbolo dell'evangelista Giovanni — al cui collo è inanellato il serpente dell'eternità — in opposizione all'altro sovra-uomo che insegna la rinascita unica a partire dalla conversione e il cui simbolo è il mansueto agnello sacrificale. Alla fierezza dell'aquila e all'astuzia del serpente fanno riscontro nel *Nuovo Testamento* la docilità della colomba e l'astuzia del serpente. L'aquila di Zarathustra è l'animale che piomba dall'alto sugli

agnelli ed è ostile a tutte le «anime-d'agnello», ed è felice quando dilania Dio nell'uomo, che è un «dio come agnello» (*agnus Dei*)³³. Nella singolare configurazione del serpente inanellato al collo dell'aquila già emergono le artificiose forzature presenti nell'intera dottrina nietzschiana del volere il circolo cosmico. Come potrebbe infatti sussistere tra il più fiero animale del cielo e il più astuto della terra l'«amicizia» simulata dalla duplice immagine animale, se da un lato l'aquila simbolizza la fiera volontà di salire verso l'alto e dall'altro il serpente legato alla terra, ma anche inanellato attorno al sole, l'eterno ritorno dell'identico? — a meno che l'eterno ritorno dell'identico non si possa volere con le ali della fiera, giacché questo volere particolare corrisponde a quello cosmico. Il «volere-stesso» dell'anello dell'eterno ritorno non è però un fiero volere, proprio come il volo circolare dell'aquila non fa di questa una creatura inanellata su se stessa. Quell'*unico* termine «volontà» inganna sulla differenza di entrambi, esattamente come il gioco di parole della *Notwendigkeit*[4] ci induce a credere nell'incompatibilità tra l'essere-così-e-non-altrimenti e una voluta *Wende der Not*. E non ha forse avuto lo stesso Zarathustra, nell'ultima frase della prefazione, l'esatto presentimento che un giorno l'astuzia del serpente avrebbe potuto abbandonarlo e che la sua fiera avrebbe allora preso il volo con la follia? Nell'ultimo discorso di Zarathustra non si parla più di un serpente, bensì solo della sua aquila e di un leone sorridente, che nel primo discorso, come predatore, simbolizza la metamorfosi del «Tu devi» in «Io voglio» e dunque non è certo portatore della soluzione redentrice, il cui annuncio è il tema spesso interrotto, ma costante, dello *Zarathustra*.

Zarathustra, l'empio maestro del sovra-uomo e dell'eterno ritorno, vuol essere un lieto messaggero, nunzio di una «gaia scienza», che scaturisce dalla morte di Dio. Quest'annuncio viene predicato, perché Nietzsche riteneva che in Germania fosse possibile solo «un genere di discorsi pubblici e quasi artistici»: quelli dal pulpito.

Solo il predicatore sapeva, in Germania, quale peso avesse una sillaba, una parola, fino a che punto una frase potesse colpire, balzare, precipitare, correre, diffondersi, solo lui aveva la coscienza nelle orecchie, [...] Il capolavoro del più grande predicatore tedesco: la *Bibbia* è stata finora il miglior libro tedesco. A paragone della *Bibbia* di Lutero quasi tutto il resto non è che "letteratura" — una cosa che non è cresciuta in Germania e che perciò non crebbe né cresce nei cuori tedeschi: come invece è accaduto per la *Bibbia*³⁴.

Ma perché i discorsi di Zarathustra non riescono a convincere il cuore né a persuadere l'intelletto? Perché essi sono la creazione di uno scrittore la cui forza risiede nell'aforisma critico e affilato, mentre la predicazione di Zarathustra non è che una faticosa mistione tra la lingua del *Nuovo Testamento* e dei drammi musicali wagneriani e la grande maestria linguistica di Nietzsche. Egli è immediatamente convincente non come predicatore di un quinto Vangelo, bensì quando parla la «lingua del vento

australe». Per poter imparare qualcosa dalla dottrina di Nietzsche è necessario prescindere dalla sua forma espositiva, per riportarla al suo movente principale e produttivo, al motivo del «superamento» non solo del proprio tempo e di se stessi, bensì in generale della temporalità del tempo, in direzione dell'eternità dell'eterno ritorno dell'identico. «La vera eternità non è quella che esclude ogni tempo, bensì quella che tiene il tempo (il tempo eterno) sottomesso a se stessa. Effettiva eternità è superamento del tempo»³⁵. Ciò a cui Schelling pensava in questo passo con un intento speculativo e teogonico viene ripensato da Nietzsche dopo il «canto del gallo» del positivismo e applicato al proprio rapporto con il tempo. Nietzsche crede infatti che la prima cosa che un filosofo deve pretendere da se stesso è il superamento, dentro di sé, del proprio tempo, per riuscire a vedere le supreme misure di valore di quest'ultimo. Per provare se si sia realmente superato il tempo si dovrebbe verificare che ci si sia lasciati alle spalle anche la propria avversione contro di esso³⁶. Nietzsche ha superato questa prova proprio nella misura in cui riuscì a rendere credibile la sua dottrina dell'eternità. Ma dove si può dimostrare e documentare la verità della sua dottrina se non nel «testo primordiale» della natura, nei cui fenomeni viene sempre di nuovo alla ribalta il ritorno dell'identico? «Tutti noi non sappiamo quanto si estenda, in profondità e in altezza, la *physis*» e in che misura anche l'uomo, nei suoi bisogni e nelle sue forze più elevate e più basse, sia «totalmente natura». Anche la sua conoscenza mostra una «perfetta analogia» con i processi organici della selezione, dell'acquisizione, della trasformazione e della eliminazione. Gli scritti nietzscheani sono un «preludio a una filosofia dell'avvenire», non perché Nietzsche pensasse a un mutamento futuro dell'essenza dell'uomo, che si potesse preparare o anche solo volere e per la cui realizzazione inventò il sovra- uomo, bensì perché — nel ricordo dei *physikoi* presocratici — intraprese il grande tentativo di «ritradurre» l'uomo nella *natura* di tutte le cose e di far riconoscere nella metafisica, divenuta sovra e retromondana, la perenne *physis* del mondo e la «grande ragione del corpo» quale elemento fondamentale che sempre è, che resta identico a se stesso e ritorna³⁷. In questa tendenza a un «ritorno alla natura» Nietzsche è, nonostante la sua opposizione a un concetto sentimentale di natura, il Rousseau del XIX secolo.

La tesi secondo cui la dottrina, assurda per ogni forma di pensiero moderno (scientifico, storico ed esistenzialistico), dell'eterno ritorno è il nucleo fondamentale di tutta la filosofia nietzscheana, può certamente sorprendere in un primo momento, proprio come la tesi di Schelling secondo cui nel dubbio cartesiano la prova dell'esistenza di Dio è il «residuo di un'autentica filosofia»³⁸. Il paradosso di entrambe le tesi non è più così scandaloso quando ci si renda conto che una dottrina dell'uomo è senza fondamento se non ha come fondamento portante un *Dio* metafisico o la *physis* del mondo, giacché l'uomo non esiste per se stesso. Nietzsche,

dal momento che considerava morto il dio ultramondano, dovette riproporre il vecchio problema cosmologico dell'eternità del mondo³⁹, in contrasto con la sua creazione avvenuta una volta per tutte. Ciò che si può apprendere dalla sua dottrina non sono risultati già pronti, ma piuttosto l'ineludibilità di determinate questioni di filosofia della storia, derivanti sul piano storico dal fatto che per la coscienza dell'uomo moderno il vecchio Dio biblico è morto. Ognuna di tali questioni filosofiche è in relazione, all'interno della condizionatezza storica del pensiero anticristiano di Nietzsche⁴⁰, con il venir meno di una risposta teologica; per questo motivo esse possono riassumersi nelle seguenti alternative:

1. che dipende esclusivamente dall'essere del mondo — se la fede in Dio quale creatore del *mondo* non è più viva;

2. che l'*essere* di questo mondo, già sempre esistente, è una *physis* originaria, mossa autonomamente — se l'essere non scaturisce in modo miracoloso dal *nulla*;

3. che il mondo fisico è *eterno* — se non ha alcun *inizio* primordiale e alcun *termine* teleologico;

4. che l'eternità di un mondo fisico *sempre-essente* è un tempo eterno — se essa non è l'*eternità senza tempo* di un dio sovra-mondano e sovranaturale;

5. che l'*uomo* è della *natura* e del *mondo* — se non è una *fedele riproduzione creata* di un Dio sovranaturale e sovramondano;

6. che non si può eludere la questione del rapporto tra l'essere *perenne* del *mondo* fisico e l'esistenza *finita* dell'*uomo* — se non si è già data una risposta al problema del rapporto tra uomo e mondo con la fede nella *comune creazione e nell'armonizzazione di uomo e mondo a opera di Dio*;

7. che la casualità di ogni esser-ci di fatto diviene necessariamente problematica, se la fede nella *provvidenza* e nelle sue forme secolarizzate non è più sostenibile;

8. che l'enigma del caso «uomo» non trova alcuna soluzione, se l'uomo non viene inserito nell'eterna totalità dell'essente naturale.

Nietzsche dovette affrontare le questioni fissate in queste tesi, giacché aveva operato una scelta contro Dio e per il mondo, e all'interno di tali questioni aveva sperimentato con estrema radicalità cosa significhi che l'uomo da Copernico in poi scivola da un centro verso la *x*, vale a dire: l'assoluta contingenza dell'esistenza mondana moderna⁴¹. «Noi combattiamo ancora passo per passo con il gigante caso», in forza del cui dominio su tutta la umanità regna la mancanza di senso⁴². «E come potrei sopportare di essere uomo se l'uomo non fosse anche [...] il redentore del caso?». Per la redenzione del caso «uomo» sciolto, ab-soluto, che appare come una «malattia della terra», Zarathustra insegna la dottrina del reinserimento di questo disperso frammento «uomo» nel «per caso» della totalità del mondo che è sempre già esistito e che ancor sempre diviene, il cui circolo necessario è egualmente distante dall'arbitrio e dalla

costrizione. Esso non può essere costretto da niente di esterno giacché è già il tutto e non trae origine da alcun arbitrio, in quanto fatalità che vuole se stessa. Il *fatalismo* supremo, assoluto è identico al «caso» e a «ciò che è creativo»⁴³. La dottrina dell'eterno ritorno, nel momento in cui reinserisce e ricolloca l'uomo isolato nella totalità, ad un tempo casuale e necessaria, della vita creativa del mondo, «porta a compimento» il fatalismo inteso in questo senso. Nietzsche pone perciò il suo punto interrogativo non solo dopo la contrapposizione al mondo da parte degli uomini che lo sprezzano («uomo *contro* mondo»), ma anche dopo la loro giustapposizione («uomo e mondo») ⁴⁴. Noi stessi *siamo* già mondo — non già perché esistiamo nel mondo e il mondo non è che una determinazione dell'esistenza umana, bensì perché ogni inclusione, contrapposizione e giustapposizione è già sempre superata dall'essere onnicomprensivo del mondo fisico vivente, che è un costante circolo del nascere e perire, del creare e distruggere. La peculiarità dell'essere umano non è una specificità meta-fisica, bensì il fatto che l'uomo ha una particolare *coscienza* di sé e del mondo, una coscienza che non è però un vero e proprio essere, bensì fa parte dell'essere di cui diviene cosciente. La maggior parte di ciò che è ed avviene, nell'uomo come nel mondo, ne è privo⁴⁵. L'innegabile intento degli appunti nietzscheani per la sua — progettata — opera principale, in cui si propone una trasvalutazione che possieda un fondamento sostanzialmente biologico, filosofico-naturale, è quello di mostrare «la assoluta omogeneità di ogni accadere». La questione riguardante il superamento del caso «uomo» trova semmai risposta solo a partire dalla totalità dell'essente, che Nietzsche definisce il «carattere globale della vita». L'eterno ritorno è un eterno ritorno del sempre identico, vale a dire della vita che in ogni vivente è dello stesso tipo e ha la medesima potenza. La struttura e la problematica della dottrina dell'eterno ritorno, e il suo rapporto con la *Volontà di potenza*, non possono esser spiegati in modo convincente se — presupposto un astratto concetto di essere — si prescinde dal fatto che il luogo che dà la misura di tutta la dottrina nietzscheana viene designato con il termine «vita», termine che a sua volta si riferisce a una *physis* generatrice e annientatrice che tutto regge e domina.

All'interno della «legge primordiale» dell'eterno ritorno della vita, che in ogni vivente è dello stesso tipo e ha la stessa potenza, il carattere globale della vita si distingue secondo il parametro della pienezza o povertà di vita, della forza e della debolezza, dell'ascesa e del declino. Quanto minore è l'attenzione prestata da Nietzsche, da un punto di vista ontologico, alla differenza tra essere e essente⁴⁶, tanto più decisa è la tematizzazione — a partire da *Sull'utilità e il danno della storia «per la vita»* fino agli appunti per la *Volontà di potenza* — della differenza all'interno di ogni essere vivente, senza la cui vitalità non ci sarebbe alcun essere⁴⁷. Nietzsche definisce la distinzione, secondo ascesa e declino, della vita che è in tutto una e ugualmente potente, come la propria «distinzione più

importante», a partire dalla quale deve essere spiegata anche quella, apparentemente più ampia, tra «essere e divenire»⁴⁸. In un passo di eccezionale rilievo del primo capitolo di *Ecce homo (Perché sono così saggio)* Nietzsche si definisce il «maestro *par excellence*» di questa distinzione e non si può certo negare che abbia realizzato il suo autentico capolavoro nella interpretazione differenziata dei sintomi di ascesa e declino — in filosofia e religione, morale e politica, scienza e arte, letteratura e musica. La formazione e il capovolgimento delle prospettive di ascesa e di decadenza: «con ottica di malato guardare a concetti e valori *più sani*, o all'inverso, dalla pienezza e sicurezza della vita *ricca* far cadere lo sguardo sul lavoro segreto dell'istinto di *décadence*», questo fu il suo «più lungo esercizio», la sua «vera esperienza» e anche la «ragione prima» che gli consentì in generale una trasvalutazione dei valori; la trasvalutazione presuppone infatti in ogni caso che si possa distinguere all'interno del carattere globale della vita ciò che è pieno di vita da ciò che ne è povero, il benriuscito dal malriuscito e il buono dal cattivo. Ma è una trasvalutazione secondo il metro di questa distinzione principale, anche, e soprattutto, la conversione della volontà di nulla nel volere l'eterno ritorno.

Se però la distinzione principale è una distinzione all'interno della vita che si conserva e cresce, che sale e declina, anche il nichilismo non può scaturire *originariamente* dalla «morte di Dio», vale a dire dal fatto che non è più sostenibile la fede in Lui. Fede e miscredenza, viste secondo quest'ultima prospettiva nietzscheana, non sono modi di comportamento che hanno in se stessi il proprio fondamento, dell'uomo che vuole o non vuole credere, bensì — come ogni comportamento cosciente e anche ogni spiegazione del mondo — sono segni o sintomi di qualcosa di più originario e celato: da interpretare come crescita o dissoluzione della forza vitale. È un dato peculiare della «visione complessiva»⁴⁹ di Nietzsche il fatto che anche il nichilismo non sia un evento storico, unico, bensì un modo di manifestarsi, che sempre ritorna, della vita inesauribile, vita che nella natura e nella storia è dello stesso tipo e ha identica potenza e che distruggendo ricostruisce se stessa. D'altronde i movimenti nichilistici ci sono sempre stati e i sintomi di disfaccimento e di decadenza sono tipici dei periodi di transizione verso nuove condizioni di esistenza.

Anche il passaggio di Zarathustra dall'uomo così com'è stato finora al sovra-uomo e dal nichilismo al volere l'eterno ritorno è da intendersi nel senso di una tale transizione. Questo trapasso però non ha origine dal fatto che Zarathustra un mattino decide di tramontare per un nuovo inizio; la sua *decisione* è al contempo un'«ispirazione» ovvero un'illuminazione e si compie come *evento*. L'uomo è in cammino verso il sovra-uomo, non perché Zarathustra si sia prefisso di propria volontà la creazione di un futuro e il passaggio a qualcosa di diverso, bensì perché viene «trasmutato» — dalla forza creatrice della vita che cresce e deperisce. Ma d'altro canto viene trasmutato solo se vuole trasmutarsi. La volontà di Zarathustra —

supposto che Zarathustra-Dioniso sia il modo supremo di *ogni* essente — è una casualità creatrice e un dover-volere. E ciò che si supera per dire di sì all'eterno ritorno — supposto che ogni vita sia «autosuperamento» — non è neppure l'uomo, che non crede più in Dio e preferisce perciò volere il nulla piuttosto che non volere, bensì la vita che in ogni essente è dello stesso tipo, della stessa potenza e dello stesso significato. Se però il nichilismo in fin dei conti non è affatto la «conseguenza» del fatto che non si crede più in Dio, bensì «sintomo» e «logica» di una *décadence* «fisiologica»⁵⁰, anche l'autosuperamento del nichilismo verso il volere l'eterno ritorno può derivare solo dal fatto che la vita si rigenera nell'uomo e, in virtù della sua forza creatrice di trasformazione, riscatta la condizione nichilistica. In tal modo come al volersi-trasmutare corrisponde l'evento spontaneo della trasmutazione, così alla volontà individuale di palingenesi corrisponde la rigenerazione della vita cosmica. Sia la svalutazione di tutti i valori finora invalsi sia la loro trasvalutazione si compiono in realtà nel volere e nel valutare umani, ma in modo che ciò sia voluto e valutato in anticipo dall'essenza della vita che è già di per sé un volersi e valutarsi. «La vita stessa ci costringe a stabilire dei valori, la vita stessa valuta per nostro tramite, *quando* noi stabiliamo valori»⁵¹.

La tensione e la contraddizione all'interno di questa corrispondenza postulata tra l'esistenza finita dell'uomo, che vuole, e l'essere eterno del mondo, che vuole se stesso, producono il *dissidio* problematico nel volere l'eterno ritorno. Solo all'interno di un siffatto dissidio Nietzsche da un lato può pensare che l'uomo muova l'intera natura, se rappresenta perfettamente l'umanità⁵², e dall'altro restar fedele alla sua idea che l'uomo, nella totalità dell'essente, è un mero «incidente» e in tutto e per tutto fatalità naturale. Ovvero, riassumendo in un'unica espressione di due parole: «*Ego-Fatum*»⁵³, il fato cioè dell'eterno ritorno. Anche questa espressione, se la si scinde, esprime qualcosa di duplice, di contrastante e di in sé contraddittorio: io determino ab *aeterno* la fatalità di *tutta* l'esistenza e il suo eterno ritorno, e ancora: io sono solo *una* fatalità condizionata nella totalità del circolo del mondo naturale. In termini morali: io sono responsabile di tutto l'esistere e dell'esser-così, e: non c'è esistenza che possa essere responsabile del suo esser-così ed esser-ci. La contraddizione tra le due affermazioni avrebbe potuto esser superata e ricondotta a una conformità non contraddittoria, se Nietzsche fosse riuscito a volar via nel cielo dell'innocenza, al di là di ogni andare, passar oltre e tramontare.

Nietzsche non voleva avere dei semplici seguaci per la propria dottrina problematica dell'eterno ritorno, che tendeva a un «*Kosmos-Anthropos*»⁵⁴. Sapeva di essere soltanto un «parapetto sulla corrente» e non una «gruccia» alla quale ci si potesse appoggiare. Alla fine del prologo di *Ecce homo* Nietzsche ripete — riecheggiando l'attesa cristiana del ritorno del Signore — ciò che Zarathustra afferma alla fine della prima parte ed è motto della

seconda:

Si ripaga male un maestro, se si rimane sempre scolari.

E perché non volete sfrondare la mia corona?

Voi mi venerate; ma che avverrà, se un giorno la vostra venerazione crollerà? Badate che una statua non vi schiacci!

Voi dite di credere a Zarathustra? Ma che importa di Zarathustra! Voi siete i miei credenti, ma che importa di tutti i credenti! Voi non avevate ancora cercato voi stessi: ecco che trovaste me. Così fanno tutti i credenti; perciò ogni fede vale così poco.

E ora vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato, io tornerò tra voi⁵⁵.

Con accenti analoghi Nietzsche, dopo l'esplosione della follia, scrive a Georg Brandes: «Dopo che mi hai scoperto, trovarmi non fu più una grande impresa: ma ora viene il difficile! Perdermi... Il Crocifisso».

Nello stesso giorno, in un biglietto a Jakob Burckhardt, Nietzsche confessa: «Ora Lei è — tu sei — il più grande tra i nostri massimi maestri...». Nella pretesa sovra-umana di Nietzsche nulla è più umano di questa volontaria abdicazione a favore di un più saggio e più anziano, che aveva osservato e considerato il più giovane e più passionale con ironica riluttanza, ma mai era stato, come Nietzsche si illudeva, suo amico. Burckhardt, che per mezzo secolo era stato veramente, nel senso più elevato del termine, un maestro, non aveva fatto nulla per tenere i propri allievi legati a sé. Il suo scetticismo, la sua cautela e il suo riserbo non incoraggiavano né credenti né adoratori, e tantomeno una scuola e un seguito. Era la maturità umana di Burckhardt che affascinava Nietzsche, la «raggiunta libertà dello spirito»; lo allontanava invece da lui, come da Overbeck, il non riuscire a comprendere per quale motivo non condividersero il suo travaglio, sebbene fossero anch'essi profondamente colpiti dalla distretta dell'epoca. Il 21 luglio 1885, dopo aver completato l'ultima parte dello *Zarathustra*, Nietzsche scriveva a Overbeck da Sils Maria: «la mia "filosofia", se mi è lecito definire così ciò che mi ha tormentato fin nelle più profonde radici del mio essere, non è più comunicabile, perlomeno non lo è più sulla carta stampata. Talvolta mi struggo dal desiderio di intrattenermi in un intimo colloquio con te e con Jakob Burckhardt, più per chiedervi come riuscite ad evitare questo travaglio, che per raccontarvi delle novità. [...] Per me la vita in questo momento è tutta nel *desiderio* che ogni cosa possa andare in modo *diverso* da come io la colgo; e che qualcuno possa mettere in dubbio le *mie* "verità"»⁵⁶.

[1] Su questo termine si veda la nostra nota di p. 128

[2] Julius Langbehn (1851-1907). Negli anni '90 godette di una certa notorietà in Germania in seguito alla pubblicazione del libro *Rembrandt als Erzieher*, nel quale faceva appello al popolo tedesco per una rigenerazione di una cosciente germanicità.

Lowith allude al fatto che il Langbehn nel novembre del 1889 avvicinò la famiglia Nietzsche

con l'intento di sostituire alle cure mediche ufficiali un procedimento di rigenerazione spirituale del malato. Dopo pochi mesi però il suo tentativo fallì e dovette essere interrotto a causa di un grave accesso di follia di Nietzsche. Per una più ampia documentazione su questo episodio e sui riflessi che l'accostamento della figura di Langbehn a Nietzsche ebbe nella primissima fase dell'interpretazione dell'opera di quest'ultimo, si veda C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, München-Wien 1978-1979, vol. III, *passim*, di prossima pubblicazione in italiano presso Laterza.

[3] Curt Stoeving (1863-1939), pittore, scultore e architetto berlinese di notevole successo, realizzò un celebre busto in bronzo di Nietzsche, diversi medaglioni e alcuni tra i ritratti più noti dello scrittore.

[4] Si veda in proposito la nostra nota di p. 58.

Appendice

PER UNA STORIA DELLE INTERPRETAZIONI DI NIETZSCHE (1894-1954)

Già il modo in cui sono formulati i titoli della maggior parte delle interpretazioni di Nietzsche rivela quale confusione abbia prodotto il voler comprendere la sua opera a partire da lui stesso, dall'uomo Nietzsche. Riehl si occupa del Nietzsche «artista» e «pensatore», Joel di Nietzsche «e del romanticismo», Simmel di Nietzsche «e Schopenhauer», Hildebrandt della «battaglia contro il XIX secolo» condotta da Nietzsche e da Wagner, Bertram della «leggenda» di Nietzsche, Klages delle «conquiste psicologiche» di Nietzsche, Baeumler del Nietzsche filosofo «e politico». Tutti costoro non si occupano affatto della *dottrina filosofica* di Nietzsche o lo fanno solo in maniera molto limitata.

In primo luogo è da notare come il potente influsso esercitato dagli stimolanti scritti nietzscheani vada ben al di là del dibattito filosofico che hanno suscitato. La sua produzione ha esercitato la propria influenza più che sulla filosofia direttamente sulla letteratura e mentalità dell'Europa intera. Uno storico danese della letteratura, G. Brandes, tenne per primo, nel 1888, delle conferenze pubbliche su Nietzsche, e un italiano, G. d'Annunzio, annunciò la sua gloria nella poesia *Per la morte di un distruttore*, scritta nell'anno della morte di Nietzsche. Al francese Charles Andler, storico della letteratura, dobbiamo la descrizione più esauriente della vita e degli scritti nietzscheani. A. Gide e A. de Saint-Exupéry, D. H. Lawrence e T. E. Lawrence, Stefan George e Rilke, R. Pannwitz e O. Spengler, R. Musil e Th. Mann, G. Benn e E. Junger — l'opera di tutti costoro è impensabile senza Nietzsche. Egli è da circa mezzo secolo una parola d'ordine, che non è stata presa per questo motivo alla lettera.

Un primo tentativo di cogliere le trasformazioni subite dall'immagine di Nietzsche, almeno per quanto concerne la Germania, è rappresentato da un lavoro di G. Deesz¹. L'autrice sostiene che a nessuno è venuto in mente anzitutto di studiare Nietzsche risalendo direttamente alla sua posizione filosofica. Nel primo decennio in cui le sue opere cominciarono a diffondersi, Nietzsche passò soprattutto per un moralista, in seguito, per l'influenza esercitata da Stefan George, per profeta del secolo avvenire e critico di quello trascorso, per rivelarsi come pensatore solo dopo la prima

guerra mondiale.

Il problema se questo o quel Nietzsche — di Simmel o di Baeumler, di Jaspers o di Heidegger — sia quello «vero» può esser risolto solo se ci si chiede anzitutto cosa Nietzsche fosse per se stesso. Nietzsche sosteneva di essere il maestro dell'eterno ritorno: nelle pagine precedenti abbiamo cercato di verificare dal nostro punto di vista questa affermazione. Passando ora a una critica delle interpretazioni elaborate fino a oggi, ci limiteremo di conseguenza a enucleare di volta in volta quei punti problematici che rendono poco convincente la loro interpretazione della dottrina di Nietzsche. Si prenderanno perciò in esame solo quegli autori che si sono confrontati esplicitamente con la problematica dell'eterno ritorno; essi sono principalmente: L. Andreas-Salomé, O. Ewald, G. Simmel, E. Bertram, Ch. Andler, L. Klages, A. Baeumler, E. Emmerich, Th. Maulnier, K. Jaspers, L. Giesz, M. Heidegger.

1

L. *Andreas-Salomé* nel suo libro descrive soprattutto l'uomo Nietzsche, per quanto visto «nelle sue opere»; l'interpretazione del problema della sua filosofia si limita perciò alla sfera della problematica personale del filosofo. Questo studio fu pubblicato nel 1894, dunque ancor prima dell'autorappresentazione fornita da Nietzsche in *Ecce homo*, e perciò è tanto più sorprendente la prudenza e la maturità della caratterizzazione. Nei cinquant'anni che seguirono non fu pubblicata nessuna interpretazione più centrata di questa, ma anche nessuna che al giorno d'oggi venga tenuta in minor conto. Ciò che Baeumler propone come nuova scoperta, vale a dire il «sistema» nietzscheano, qui è già chiaramente elaborato e, a dire il vero, senza dover rinunciare alla dottrina del ritorno in virtù della quale soltanto la filosofia di Nietzsche ha un suo centro.

Andreas-Salomé definisce in primo luogo l'«essenza» di Nietzsche, poi i suoi «mutamenti» e infine il «sistema». «Se si considerano le sue idee nel loro mutare e nella loro varietà, esse appaiono quasi indecifrabili e troppo complicate; se si cerca invece di enuclearne quegli elementi che nel mutamento rimangono sempre identici, ci si meraviglia della semplicità e della continuità dei suoi problemi» (pp. 74 sgg.; cfr. pp. 10 e 237). Alla fine Nietzsche ritorna al suo punto di partenza, cosicché si chiude il cerchio della sua esistenza spirituale (pp. 49, 137 sgg., 153 sgg). Il carattere fondamentale — che si ripete — della sua natura viene definito come una scissione, che si involve in se stessa, senza peraltro uscire mai da sé.

In tal modo Nietzsche ottenne esattamente il contrario di ciò cui aspirava, non un'unità più alta del suo essere, bensì la sua scissione più intima, non la fusione di tutti gli impulsi [...] in un individuo indiviso, bensì la loro separazione in un «*dividuum*». Si trattava in ogni caso di una salute conquistata, ma certo mediante la malattia, di un'autentica adorazione, ma indubbiamente per mezzo dell'inganno, di una effettiva autoaffermazione e autoesaltazione, ma certo attraverso l'autolesionismo (p. 35; cfr. pp. 117, 147 sg., 248).

L'impulso all'autodistruzione produce esattamente l'impulso contrario all'idolatria di se stessi, così come quest'ultimo ricade in quello. Andreas-Salomé crede di riconoscere in un «crollo della fede religiosa» la ragione ultima di questa spaccatura.

Tutta la sua evoluzione ebbe origine in certa misura dal fatto che perdette la fede, dunque dall'«emozione per la morte di Dio», da questa terribile emozione che risuona fino alla sua ultima opera, scritta da Nietzsche già sulla soglia della follia: la quarta parte del suo *Zarathustra*. *La possibilità di trovare nelle forme più diverse della divinizzazione di se stesso un surrogato per il Dio ormai perduto*: questa è la storia del suo spirito, delle sue opere, della sua malattia (pp. 38 sg. e 213).

La sua opera diviene tanto più universale nella sua pretesa, quanto più viene identificata con il suo destino più peculiare (pp. 143 sg.). Di conseguenza, anche l'esposizione della dottrina del ritorno (pp. 220 sgg.) torna utile soprattutto all'interpretazione del destino spirituale di Nietzsche e non al chiarimento della sua problematica oggettiva, che la pone in relazione con la filosofia europea. Questa dottrina viene riconosciuta quale fondamento e compimento dell'intero esperimento nietzscheano e il nucleo sostanziale del suo pensiero è il rovesciamento della sofferenza nell'estrema trasfigurazione dell'esistenza.

Sono indimenticabili per me quei momenti in cui Nietzsche per la prima volta me lo ha confidato come un segreto, come qualcosa per il cui avverarsi [...] provava un'indicibile tristezza: solo con voce sommessa e dando tutti i segni del più profondo raccapriccio ne parlò. E in effetti la vita era per lui una sofferenza così profonda che la certezza dell'eterno ritorno della vita doveva avere qualcosa di orribile. La quintessenza della dottrina del ritorno, la radiosa apoteosi della vita, che Nietzsche in seguito propose, costituisce un'antitesi tanto profonda al suo sentimento così tormentato della vita, da sembrarci una maschera inquietante. [...] Tutto ciò che Nietzsche dal momento in cui concepì l'idea del ritorno ha pensato, sentito e vissuto scaturisce, nel suo intimo, da questo conflitto, si muove tra il «maledire digrignando i denti il demone dell'eternità della vita» e l'attesa impaziente di quell'attimo terribile che dà la forza di dire «tu sei un dio e non ho mai udito niente di più divino!» (pp. 222 sg.).

L'idea del ritorno non fu perciò in un primo momento una convinzione teoretica, bensì un timore personale, che poi si ribaltò nel proprio contrario. Ciò che Nietzsche, come «metafisico», conobbe nel primo periodo della sua produzione, e di cui nel secondo, come «empirico», fu privo, e che perfino distrusse, proprio questo lo avrebbe ricacciato nella «mistica» della sua dottrina (p. 225), in una mistica «filosofia della volontà» (p. 131).

Nietzsche esaspera il pessimismo fino a un deciso nichilismo, per «usare l'estremo disgusto e la sofferenza esistenziale come un *trampolino* per precipitarsi nell'abisso della propria mistica». Questo tuffo avviene di fatto nell'esplosione della follia quale conclusione significativa del suo continuo superamento di se stesso. Ciò che era stato fino ad allora il suo pericolo ultimo, diviene il suo ultimo asilo; il suo piede ha cancellato il cammino alle sue spalle, e su di esso è scritto: «impossibilità».

Questo esito soltanto ci chiarisce, in tutta la sua grandezza, l'inconciliabile contraddizione insita nel fatto che Nietzsche pose come introduzione alla sua filosofia dell'avvenire una «gaia scienza», che la definì un gaio messaggio destinato a giustificare per sempre la vita in tutta la sua forza, pienezza ed eternità, e che formulò quale sua idea suprema l'*eterno ritorno* della vita. Solo ora riconosciamo in pieno l'ottimismo vittorioso presente nelle sue ultime opere, come il sorriso commovente di un bambino che mostra però, come rovescio, il volto di un eroe che nasconde i suoi tratti stravolti dal terrore. [...] La sua grandezza consiste nel fatto che era consapevole del proprio declino, e tuttavia se ne andò — sorridendo «incoronato di rose» — scusando, giustificando, trasfigurando la vita. Con i *Ditirambi di Dioniso* siamo all'epilogo della sua vita spirituale, e ciò che essi, nel loro giubilo, dovevano coprire, era un grido di dolore. Essi sono l'ultima violenza su Nietzsche ad opera di Zarathustra (pp. 261 sg.).

«C'è anche *vendetta*, vendetta contro la vita stessa, se chi soffre profondamente *prende la vita sotto la propria protezione*» (VIII¹ 144 (2 [164]), 132). Andreas-Salomé crede di poter rinunciare all'«aspetto teoretico» dell'idea del ritorno a favore di una evidenziazione delle sue «conseguenze etiche e religiose, che Nietzsche apparentemente fa derivare da quell'idea, mentre in realtà ne costituiscono la premessa interna» (p. 226). A causa di questa semplificazione del problema della dottrina del ritorno, Andreas-Salomé riesce a cogliere solo un aspetto della questione, come se la *creazione* sovraumana del mondo fosse l'unico e autentico senso di tale dottrina (pp. 231 sgg.), mentre in realtà la volontà di fato del mondo-che-vuole-se-stesso ed eternamente ritorna presuppone una «trasformazione» della volontà. Solo così la volontà sovra-umana può volere il mondo dionisiaco del ritorno, che in sé non ha volontà né scopo. Di conseguenza la volontà ultima di Nietzsche non è solo quella di eternizzare se stesso, ma è anche una volontà di forzare radicalmente i limiti dell'individuazione, che era d'altronde già il problema della *Nascita della tragedia* (capp. X e XVI); e tutta la sua dottrina è in effetti il tentativo di ricongiungere l'esistenza dell'uomo, divenuto libero, al limite estremo della libertà per il nulla, nell'essere del mondo della necessità naturale. Ma questo è, per dirla con Nietzsche, «la più tragica di tutte le storie con una conclusione celeste» (VII¹ 152 sgg. (4 [127])).

A differenza di questa prima presentazione della personalità spirituale di Nietzsche, fornita da Andreas-Salomé, O. Ewald³ si è situato consapevolmente «tra Nietzsche e le sue idee», per esaminare in concreto le idee di fondo della filosofia nietzscheana e, solo in un secondo momento, mettere alla «prova» lo stesso Nietzsche (cfr. in particolare l'interpretazione del *Canto ebbro*, pp. 67 sgg.). Ewald non vuole «citare» Nietzsche, bensì «pensare fino in fondo» le sue idee nel loro «contenuto logico ed etico» (pp. 6 e 83). In tal modo il *principio* su cui poggia la contraddizione tra l'idea del sovra-uomo e quella dell'eterno ritorno deve essere inteso come avente lo scopo di edificare il «*sistema delle contraddizioni*», che sorregge, ma fa anche naufragare, la filosofia di Nietzsche.

Le idee fondamentali e decisive nell'analisi di Ewald, sovra-uomo ed eterno ritorno, vengono presentate in un primo momento, facendo riferimento alla loro forma temporale opposta — radicale «evoluzione» (p. 47) ed eterno ritorno dell'identico — come idee tra loro contraddittorie. Il cosiddetto sovraumano non viene fissato finalisticamente per mezzo di un qualunque contenuto — di tipo sociale, politico o biologico — ma è piuttosto una volontà instancabile *di* sovra-uomo, un «appello» etico, una «funzione psicologica» (p. 18), un «postulato in permanenza» (p. 17), ma non un oggetto. Egli ipotizza, in opposizione all'infinità da sempre compiuta del circolo dell'eterno ritorno, un arco di tempo non conchiuso, infinito. Con il sovra-uomo Nietzsche vuole annullare il passato e creare il *futuro*, con l'eterno ritorno al contrario vuole far valere il *passato* anche nel futuro. Questa contraddizione persiste tuttavia solo fino a quando ci si pone di fronte a entrambe queste idee in modo «dogmatico» e «realistico» anziché «critico» e «idealistico» (p. 29). Ciò che conta è «*sondare*» la contraddizione e «approfondirla fino alla sua *unità* di fondo» (p. 34). Ewald individua l'origine comune delle due idee, che apparentemente si contraddicono, nella loro *idealità etica*. Il sovra-uomo come idea non è qualcosa al di fuori e sopra di noi, bensì un «ideale *immanente*» (p. 48 sgg.), una «possibilità» sempre presente, una «potenza vivente» nell'uomo, che esprime un ideale morale, in opposizione alla possibilità dell'ultimo uomo. Ma anche l'idea dell'eterno ritorno non è da considerarsi in modo realistico, il suo valore è ugualmente quello di un «simbolo» (pp. 55 sgg.), e come il sovra-uomo è emblematico dell'«infinità del volere», così l'eterno ritorno non è altro che la concentrazione oggettiva e il divenire sensibile di questa infinità soggettiva e inoltre il suo necessario completamento. Come teoria cosmologica, intesa in modo metafisico-oggettivo, questa idea è invece una «tesi avventurosa» (p. 60), «senza fondamento» e «senza

senso» (p. 87). L'aforisma 341 della *Gaia scienza* contiene la chiave per la sua interpretazione: essa è, come il «peso più grande», un imperativo cogente, ma non l'autentico logos dell'essere di tutto l'essente. «Così anche l'eterno ritorno, come il sovra-uomo si trasforma in *idealità* e in *simbolo*» (p. 62); entrambe le idee hanno un senso etico di fondo. Tradotto in un imperativo il sovra-uomo significa: «Agisci come se volessi generare da te il sovra-uomo, realizzandolo in te», e l'eterno ritorno: «Agisci come se ogni attimo avesse valore di eternità e tu potessi abbracciare tutto il futuro in questo presente uno e indivisibile» (pp. 71 sg.). L'infinito incremento della coscienza della *responsabilità*, anche per ciò che già fu, è la funzione psicologica di entrambe le dottrine. «L'eterno ritorno è il *simbolo del sovra-uomo*, e viceversa il sovra-uomo ridiventa l'*organo dell'idea di un eterno ritorno*» (p. 77). Ma ammesso pure che le due idee siano soltanto «chiari espedienti» per «dare forma concreta a verità morali», sussiste pur sempre tra loro una differenza: il sovra-uomo è un postulato, che deve anche realizzarsi, sia pure come idea; l'eterno ritorno possiede invece un senso solo finché viene inteso in modo puramente simbolico e finché non si cerca in esso alcun significato letterale e alcuna realizzazione concreta (p. 87).

La dottrina di Nietzsche diviene insostenibile solo laddove la sua esposizione superi la sua idealità simbolica e vada alla realtà (pp. 74 sgg.). Dopo lo *Zarathustra*, che è essenzialmente simbolico, Nietzsche ha voluto ricavare «di più» da questa dottrina, impoverendola. «Ha reso più grossolana» la sua «idea», riducendola a un «essere» (p. 79). Ma siccome questa idea è sostenibile esclusivamente come concetto di valore etico, ci si deve porre necessariamente tra Nietzsche e la sua dottrina e «interdire» Nietzsche per salvare la sua filosofia. Anche il sovra-uomo appare spesso qualcosa di più che un'idea da realizzare, cioè un contenuto storico determinato, il cui compimento scalza tuttavia proprio il «nucleo etico» di questa idea. Il nucleo della sua dottrina è il *problema dell'immortalità* (pp. 81 sgg.), che è un «problema di valore», giacché l'immortalità consiste nel «valore peculiare e imperituro della personalità morale». L'immortalità sta a significare che l'uomo deve eternare eticamente la propria esistenza. Ewald definisce «storico», in opposizione a quello «elementare», quest'uomo che realizza l'idea dell'immortalità come idea di valore (pp. 100 sgg.). Solo l'uomo storico può essere sovra-uomo e accettare l'eterno ritorno come concetto di valore. In Nietzsche e nella sua filosofia è presente però l'uomo elementare, in radicale conflitto con quello storico, e la verità della dottrina nietzscheana si converte in menzogna laddove Nietzsche assegna significato e realtà anche all'eterno ritorno in se stesso. Questa è l'aporia della sua dottrina, in sé e per sé così significativa. Questa contraddizione si riflette nell'opposizione centrale tra *caso* e *legge* (etica) (pp. 73 n e 136). Quando Nietzsche innalza alla più antica nobiltà del mondo il «per caso» e accetta l'innocenza del caso, la sua dottrina comincia a «oscillare» tra i poli del caso e della legge morale, tra irresponsabilità e responsabilità

personale. Del «grande simbolo» dell'eterno ritorno infine non resta altro che la «scorza concettuale rozzamente realistica», giacché l'immortalità dell'uomo deve divenire immanente agli eventi del mondo.

In tal modo Nietzsche snerva l'idea fondamentale della sua dottrina. [...] Perfino ciò che dovrebbe render possibile l'indipendenza dell'uomo dalla costrizione dell'essere oggettivo viene sacrificato, per piegare l'uomo sotto il giogo di un assioma geometrico, al quale deve subordinare le proprie opinioni intellettuali e le ragioni della volontà. Nietzsche mette al sicuro nel mondo degli oggetti ciò che dovrebbe appartenere, come suo possesso inalienabile, al soggetto. [...] L'uomo non doveva applicare più alle proprie esperienze il criterio sublime dell'eterno ritorno, bensì era l'eterno ritorno a fornirgli piuttosto, dal di fuori, il criterio, quale realtà che non ha affatto bisogno dell'uomo. In essa non è più l'uomo ad affermare la propria vita, bensì la realtà ad affermare la vita dell'uomo. Con il simbolo è l'attività delle valutazioni morali ad essere sacrificata al caso e al destino (pp. 140 sgg.).

La critica di Ewald muove dal presupposto che il «nerbo vitale di ogni metafisica» sia il «problema del valore» (p. 96). Perciò deriva il criterio della sua critica non da Nietzsche, bensì dalla *Critica della Ragion pratica* di Kant (pp. 7 e 71), che egli da parte sua interpreta, sulla scorta di Weininger, in chiave di filosofia dei valori. L'«equivoco» della dottrina di Nietzsche non è però in Nietzsche stesso, bensì in Ewald, le cui distinzioni di fondo (realtà e idealità, essere e dovere, caso naturale e legge etica) sono ancora *al di qua del Prologo a una filosofia dell'avvenire* di Nietzsche. Il significato storico del «sì» di Nietzsche al «sì dell'essere» — il quale «sì» non è affatto una «nostalgia fiduciosa» (p. 141) — non è però altro che questo: superare il dualismo della tradizione da Descartes in poi tra uomo e mondo, mondo interiore e mondo esterno, mondo «vero» e «apparente», in modo tale che proprio il caso dell'esistenza personale s'identifichi con la suprema necessità nella totalità dell'essere. Solo se viene intesa come un'etica idealistica, la filosofia di Nietzsche si muove nella contraddizione di caso e legge, mentre è in realtà, secondo il suo intento filosofico, un estremo tentativo di riconquistare un *mondo* perduto (p. 66). Solo mettendo in luce la contraddizione rappresentata dal fatto che Nietzsche riprende all'apice della modernità la concezione *antica* dell'essere del mondo e di conseguenza riprende la cosmologia greca sul terreno di un'antropologia volontaristica post-cristiana, si può ricostruire anche quel «sistema delle contraddizioni» che è poi il fine dell'analisi di Ewald.

La sua interpretazione della dottrina di Nietzsche, approfondita con coerenza secondo il parametro della sua funzione etica, era stata proposta per la prima volta in modo insufficiente da E. Horneffer⁴ e fu poi ripresa in forma più o meno annacquata nei successivi lavori di A. Riehl⁵, A. Drews⁶, R. M. Meyers⁷, R. Richter⁸, K. Heckel⁹ e soprattutto da Simmel.

*Simmel*¹⁰ riduce, con argomentazioni logiche, il significato della dottrina di Nietzsche alla sua *tendenza etica*; la interpreta cioè, come Ewald, dal punto di vista di ciò che Nietzsche definisce il suo «centro di gravità etico». Questa idea morale non possiede però, a suo giudizio, alcun significato «reale», si pone piuttosto in un contrasto insanabile con la propria pretesa cosmologica. Quest'altro lato sarebbe solo una «lente d'ingrandimento» che pone in risalto l'importanza morale di ogni agire e non-agire del momento, paragonabile al principio fichtiano: «L'io empirico deve essere disposto come potrebbe esserlo eternamente». Quale «pietra di paragone» della condotta umana l'idea morale di Nietzsche si ridurrebbe a una «funzione» intellettuale, mentre la sua stessa dottrina, e la commozione con cui Nietzsche ne parla, sarebbe spiegabile con una «certa imprecisione nella sua concezione logica».

Se la si concepisce con tutto rigore scompare completamente il suo intimo significato, poiché le [...] ripetizioni dell'identico non possono dar luogo ad alcuna *sintesi*. Se nella mia esistenza si ripete un avvenimento, tale ripetizione può avere per me un significato enorme; ma solo perché io mi ricordo del primo avvenimento e solo quando la sua ripetizione opera su una condizione del mio essere e della mia coscienza, modificati per effetto del primo. Se si pone il caso — empiricamente impossibile — che il secondo avvenimento mi trovi in uno stato assolutamente identico al primo, la mia reazione attuale sarebbe anch'essa assolutamente identica alla prima; cosicché la ripetizione non avrebbe per me il più piccolo valore. [...] Lo stesso si può dire della ripetizione di un'intera esistenza. Solo per un osservatore [...] che riunisca nella propria coscienza la pluralità delle ripetizioni il ritorno significa qualcosa; nella sua realtà, in sé e per sé, per chi lo vive esso non è nulla. Solo il *pensiero* di questo ritorno ha un valore etico-psicologico.

La contraddizione tra l'idea dell'eterno ritorno dell'identico e quella del sovra-uomo si sopprime grazie al fatto che entrambe sono «nel loro autentico significato soltanto un elemento regolativo e una pietra di paragone per il nostro comportamento». Il sovra-uomo non è per Simmel il nome dato a un'ultima metamorfosi, in virtù della quale Zarathustra si risveglia fanciullo, bensì una «missione» infinita-senza termine in senso kantiano. La dottrina del sovra-uomo ha il significato dell'imperativo: vivere in ogni momento «come se vivessimo così in eterno, vale a dire come se esistesse un eterno ritorno» (p. 254). La volontà di un'estrema «responsabilità» morale sembra così essere il «motivo ultimo della più bizzarra dottrina di Nietzsche», mentre in realtà tutto il suo problema consiste in questo: riconquistare davanti a se stessi, grazie a una estrema responsabilità dell'esistenza un'estrema irresponsabilità, per tornare ad esistere nel mezzo dell'innocenza del mondo che si muove in circolo.

Simmel riconosce in effetti che «tra tutti gli insegnamenti nietzscheani» è proprio quello dell'eterno ritorno «a possedere ancora più di tutti un significato metafisico», cosa che non gli impedisce però di dare di questa dottrina un'interpretazione che si realizza nel coglierne l'«intento morale di fondo».

Questa interpretazione nel senso di un elemento regolativo etico viene integrata da una speculazione metafisica. La dottrina del ritorno è infatti anche il tentativo di cogliere l'essere nella forma del *divenire* e l'infinitezza indeterminata nella forma della finitezza determinata, di cui l'anello è il simbolo, giacché un cerchio proprio in base alla circonferenza finita in se stessa consente un movimento infinitamente ripetibile. Questa sarebbe tuttavia una speculazione che dipende dalla duttilità di concetti così astratti come finito e infinito, essere e divenire. Simmel non tenta di stabilire alcun *collegamento* tra la dottrina intesa in un caso come centro di gravità etico-soggettivo e nell'altro come speculazione metafisico-oggettiva, sebbene proprio l'interpretazione nel senso di una *finzione* si fondi sulla pretesa *oggettiva* del pensiero; infatti, solo presupponendo un ritorno pensato come effettivamente verificantesi, anche l'idea può trasformarsi in una finzione, nel senso dell'imperativo: vivere come se ci fosse — effettivamente — un eterno ritorno.

4

Bertram¹¹ esordisce con l'affermazione: tutto ciò che è stato è solo un simbolo. Di conseguenza vuole capire anche Nietzsche non nel quadro della problematica storica della sua esistenza filosofica, bensì come una sorta di leggenda, come. «simbolo», «immagine simbolica», «figura». Per questa trasfigurazione Bertram utilizza quali modelli i miti degli eroi antichi e le leggende medievali dei santi. Bertram trova la possibilità di passare dallo storico al mitico grazie a un discorso indeterminato, analogo a quello del simbolo letterario. Egli ignora la visione storica di Hegel e Burckhardt, secondo cui nulla ci separa più profondamente dagli antichi della mancanza di un modo di pensare veramente mitico, e vuole far credere che la visione mitica sia possibile in ogni momento, mentre in lui stesso non è che una metafora alessandrina. Bertram forza la problematica filosofica nietzscheana sintetizzandola in un simbolo, che confonde, con nessi di parole, la palese frattura esistente nella filosofia e nell'esistenza di Nietzsche. Nietzsche è per lui uno «scettico credente», un «empio che cerca Dio», che vuole un uomo «divino senza Dio», tutta la sua figura è un

profetico «*initium finis*» — formulazioni tanto esatte quanto insignificanti. L'intenzione essenziale di Bertram è quella di rappresentare questa «duplice anima», per render con ciò perspicuo «l'equilibrio incerto tra il suo essere e i suoi valori» (p. 10). A causa di questa visione d'assieme dell'esistenza di Nietzsche, in vario modo frantumata, Bertram non riesce ad afferrare realmente in nessun punto l'opera di Nietzsche; la circoscrive soltanto, mediante similitudini vaghe, con titoli simbolici: Arione, Giuda, Weimar, Napoleone, maschera, aneddoto, estate di S. Martino, Claude Lorrain, Venezia, Portofino, ecc. La questione della possibilità in generale di una rappresentazione «in forma figurata» di un'esistenza così problematica come quella di Nietzsche non emerge affatto, tutto resta anzi in una sospensione indecisa, sebbene proprio Nietzsche, come nessun altro e fino alla follia, volesse produrre «decisioni» spirituali. Bertram con la sua traduzione dello ' storico ' nel ' leggendario ' intende in effetti render un servizio all'efficacia storica di Nietzsche, in realtà però la indebolisce fino a una completa inefficacia, neutralizzando in numerose immagini simboliche la straordinaria forza d'urto spirituale di Nietzsche.

L'inadeguatezza di principio della rappresentazione rispetto al rappresentato si nutre dell'immagine poetica di Nietzsche elaborata da George¹² e trova un'espressione particolarmente chiara nel capitolo conclusivo intitolato *Eleusis*, che tratta della fine di Nietzsche nella follia, come se questa lo avesse per così dire rapito estaticamente tra gli dèi¹³. Il cinismo con cui l'ultimo Nietzsche parla di se stesso e di tutte le grandi cose è comunque pur sempre più autentico del velo poetico che Bertram vi stende sopra. Al carattere complessivo di questa esposizione corrisponde anche l'indecisione con cui Bertram parla incidentalmente della dottrina di Nietzsche. La definisce una «rivelazione apparente» e un «mistero di follia» e vede in essa una «simbolizzazione del senso di vertigine» che coglie alla vista del «rientro in porto» verso se stessi. Il problema della sua dottrina non viene così chiarito, bensì abilmente celato¹⁴.

5

Ch. Andler¹⁵ limita la sua presentazione complessiva a una comprensione storica di Nietzsche. Nell'ambito di questo intento storico-letterario Andler per la prima volta indirizza la propria ampia indagine alle fonti e ai paralleli della dottrina di Nietzsche. Questa dottrina sarebbe una «visione cosmologica» che deve elevare l'uomo al di sopra di se stesso.

Non s'era capito finora che si può ammettere ad un tempo l'eterno ritorno e il sovra-

umano. Sembrava che la grande visione dell'uomo rigenerato apparisse solo alla fine di una via retta e ascendente. Ma com'era possibile nell'eterno ritorno questa ascensione retta? Il fatto è che il tempo ha un raggio di curvatura. All'infinito tutte le linee rette si incontrano. La fatalità dell'eterno ritorno rende possibile la contingenza pura, giacché in vista del futuro tutti i nostri atti modificano il loro passato. La decisione con la quale accettiamo di rivivere il nostro presente è l'atto immensamente libero che giustifica i mondi, non per il suo contenuto ma per la sua libertà. [...]

L'eterno ritorno è la garanzia della nostra sovra-umanità. La sovra-umanità ci permette d'accettare l'eterno ritorno. Queste due idee non verranno più separate (IV, pp. 316 sgg.).

Entrambi questi «misteri» si integrano. Non è chiaro però nell'analisi di Andler *come* essi si unifichino in un tutto, giacché egli non riesce a cogliere la frattura tra l'«io voglio» e il mondo che vuole se stesso, mondo che Nietzsche vuole affermare in modo sovra-umano. Tutta la dottrina di Nietzsche resta per Andler «una grande intuizione mistica, il cui valore non dipende dal suo contenuto». Ma che valore può avere una dottrina se si prescinde da ciò che contiene in quanto tale?

L'autentico problema di questa dottrina viene visto nel fatto che essa vuole liberare da un duplice fardello dell'esistenza: dal «peso fisico» e dal «peso del passato» (VI, p. 67), e per mezzo di due contemporanee resurrezioni.

Ci sono dunque due aspetti dell'eterno ritorno che nessun commentatore ha scorto. La fisica è in grado di dimostrare l'eterno ritorno del mondo materiale, Nietzsche, sulle orme della saggezza orientale, tenta una discesa all'Ade, per abolire il passato, dove dormono i morti dimenticati. Le due resurrezioni non sono da confondere, tuttavia sono simultanee; e questa simultaneità ci libera dal fardello più pesante da portare dopo la Pesantezza: il fardello del Passato (VI, p. 62).

Ma in che rapporto sono le due serie interpretative dal punto di vista dell'universo e da quello dell'uomo?

Come discutere di questa seconda teoria, inserita nell'altra? Essa traduce il sentimento profondo di Nietzsche di fronte all'universo (p. 74).

Questo enigma si risolve per Andler col fatto che dobbiamo già esser diventati sovra-umani per poter cogliere l'unità della duplice dottrina nietzscheana dell'eterno circolo del mondo e della volontà di autoeternizzazione. «Che ne faremo di questa libera eternità? Ma che possiamo farcene, se non è un divenire sovra-umani?» (p. 76). L'intera dottrina resta così un «ultimo segreto», che non può trovare espressione *concettuale*.

È un bel poema incommunicabile. Grazie ad esso Nietzsche esce dal suo rifugio solitario e tetro e ci si mostra in una chiarezza che appartiene solo a lui. Noi ricorderemo solo l'emozione affascinante che gli fa sentire la sua unione con la natura e con l'umanità (VI, p. 386).

Proprio qui, dove l'esposizione di Andler si interrompe, emerge il problema filosofico, che non può esser colto da un punto di vista storico-letterario. Di cos'altro tratta infatti già la prima stesura nietzscheana della sua ultima idea — nei due saggi su *Storia e fato e Libertà della volontà e fato* del 1862 — se non appunto della *discrepanza* problematica tra «natura» e «umanità», cosicché il motivo della tendenza di Nietzsche a unificare le due sfere separate è il *dissidio* tra «natura» e «umanità»? Solo in un caso Andler è sul punto di definire il tentativo nietzscheano di superare questa moderna scissione:

Egli pretende di tuffarsi dal fondo dell'abisso irrazionale per salire fino alla vetta dell'affrancamento razionale. Sforzo inesausto, e senza dubbio contraddittorio, ma che interpreta un potente bisogno moderno. Nietzsche non è l'unica vittima di questa intima scissione che aspira a riconquistare l'integrità interiore. Ma può darsi che egli ne abbia sofferto più di chiunque altro. L'epoca attuale non ha più tragedie, giacché il suo misticismo riassorbe continuamente l'affermazione eroica. Le tragedie contemporanee sono dunque in fondo dei poemi lirici; ed è per questo che nello *Zarathustra* la tragedia, che esso conteneva, non ha potuto liberarsi dalla musica verbale, in cui fluttua come un suo riflesso (VI, p. 58)¹⁶.

6

Il libro di Klages¹⁷ si distingue per il rigore metodologico applicato alla trattazione di *una* idea fondamentale. Essa risale al periodo in cui Klages faceva parte del «cenacolo cosmico» e trovò la sua prima espressione in uno scritto su George (1902), in cui si dice: «Non nel cervello, la sede della coscienza, bensì nel *sangue* sale il flutto inebriante». Lo stesso dissidio sta alla base della sua fondazione teorica della grafologia, che indaga i tratti della scrittura secondo una duplice derivazione. Quali movimenti espressivi dotati di forma essi rimandano, da un lato, a una originaria motilità spirituale-corporea e, dall'altro, a una forza formatrice che sopraggiunge a regolare con arbitrio gli impulsi non arbitrari. In conseguenza di questa duplice derivazione, da una vitalità cosmica naturale e da uno spirito caparbio, da una originaria ricchezza — o anche povertà — di vita e da una regola di vita derivata ovvero da una spiritualizzazione, l'interpretazione di quei tratti è fondamentalmente duplice. La grafia di Nietzsche è, a giudizio di Klages, estremamente ricca di vita e animata e al contempo a bella posta spiritualizzata: essa riunisce nel modo più mirabile forza formatrice e movimento espressivo: vita e spirito¹⁸.

Klages applica alla filosofia di Nietzsche questa distinzione di fondo, per mostrare globalmente — in singolare contraddizione con la sua analisi

della grafia di Nietzsche — che nell'esistenza e nella filosofia nietzscheana erano congiunte due potenze *inconciliabili*: una volontà spirituale di potenza e un «passivo» dover sperimentare la vita cosmica che ha un movimento ritmico. La filosofia di Klages risolve questo conflitto di fondo con la negazione della potenza dello «spirito». Di conseguenza per lui l'opera di Nietzsche si scinde in due metà: la sua «conquista» positiva viene vista nel fatto che è una filosofia dell'«orgiasmo»; il grosso errore nel fatto che essa vuol essere al contempo una filosofia della volontà di potenza. Che Nietzsche stesso unifichi entrambi gli aspetti nell'«*amor fati*», inteso come suo proprio sì al «Sì dell'essere», e *il modo in cui* li identifica, tutto ciò, al pari del nesso interno tra la volontà di potenza e la dottrina dell'eterno ritorno, si colloca al di fuori dell'orizzonte ben delimitato di Klages. L'artificio, che egli usa ripetutamente per spiegare la propria interpretazione, consiste nella distinzione, ostinatamente mantenuta, tra ciò che nell'opera di Nietzsche è espressione «incorrotta» di una vita primigenia e ciò che in lui è voluto in modo cosciente, tra ciò che è visione autentica e ciò che è montatura falsificante. In ultima analisi, per Klages possono essere considerati quale autentica espressione di una «realtà» vissuta originariamente non gli scritti filosofici di Nietzsche, bensì alcune poesie «estatiche» (nota 46). Il Nietzsche valutato positivamente non è affatto perciò Nietzsche quale personalità filosofica (= anima spiritualmente vincolata), bensì Nietzsche quale espressione della vita cosmica «estranea allo spirito ovvero (!) originaria». Alla fine della vita cosmica l'esistenza individuale sperimenta la caratterizzazione primitiva di un «veicolo transitorio» della vita universale. A giudizio di Klages, con l'uomo storico della spiegazione cristiana dell'esistenza lo spirito raggiunge una posizione di predominio, mentre la concezione di vita pagana ha fondato la supremazia della «carne», ovvero dell'«anima». Nietzsche deve, secondo Klages, le sue scoperte positive senz'altro al suo lato pagano, tutti i suoi errori a quello cristiano.

Questo contrasto raggiunge il suo apice nella dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'identico. Ciò che essa in realtà esprime sarebbe l'esatto contrario di ciò che vuol essere; essa non è un'affermazione dell'essere dionisiaco-eracleo, bensì una negazione del suicidio.

Ci si ponga nello stato d'animo di un pensatore che cerca sempre di afferrare formule esorcizzanti per dimostrare a se stesso la propria *affermazione* della vita contro la disperazione, che lo minaccia con il suicidio e che scaturisce dall'infausta certezza che anche lui è *uno di coloro che odiano* la vita, e si capirà perché Nietzsche dovette approdare infine alla dottrina del ritorno, sebbene essa rappresenti ancora una volta la disperazione. Con la dichiarazione: io voglio vivere *di nuovo* mille e mille volte questa stessa vita mille volte strappata alla volontà di autodistruzione, Nietzsche ha fornito ciò che di più straordinario si potesse escogitare, non per quanto riguarda l'affermazione della vita, bensì la *negazione della negazione*. È la formula difensiva della più inflessibile autoaffermazione contro la tendenza all'*autodistruzione* (p. 216)19.

Klages ha perfettamente ragione quando afferma: «chi attraversa l'opera di Nietzsche con il sapere nelle mani, farà scoperte straordinarie», perché le luci dell'esaltazione dionisiaca di Nietzsche giocano davanti alla tenebra senza fondo della disperazione. E Klages si spiega anche la ragione della fine di Nietzsche nella follia col fatto che quest'ultimo «restò fedele a due punti di vista reciprocamente nemici mortali, quello dell'affermazione incondizionata della vita e quello dell'affermazione incondizionata della volontà», che è nemica di ogni forma di vita. Infatti, si chiede Klages, cos'è più contraddittorio e più impossibile che «dire Sì e No al contempo»?

E proprio questa unità di «abisso e vetta», come pure le «nozze di luce e tenebra», costituisce il carattere peculiare di tutta la filosofia di Nietzsche, che culmina nella duplice profezia del nichilismo e dell'eterno ritorno. Il quesito critico che pertanto va posto a Klages e alla sua interpretazione di Nietzsche sarebbe quello riguardante l'*originarietà dell'idea del suicidio*. Klages non vede la *sostanziale* «negatività dello spirito» che, secondo la concezione di Hegel, consiste nel «poter astrarre» da tutto ciò che è. Vede in questo soltanto una mera non-natura e non anche il «privilegio» peculiare dell'uomo, la cui natura s'innalza sopra se stessa²⁰. Solo perché l'uomo, quale essere che «vuole», ha la libertà per il nulla, ha anche la libertà per l'essere e può anche al tempo stesso dire di sì a ciò che sempre già è e perciò esistere positivamente. Se l'idea del suicidio fosse realmente contraria alla natura dell'uomo, questi sarebbe allora anche incapace, quale essere vivente naturale, sia di negare che di affermare in blocco la vita e non ci sarebbe né questa né quella «filosofia» — della vita. L'importanza della filosofia di Nietzsche sta proprio nel fatto che egli non fu in grado di distinguere «come il popolo» tra «anima e corpo» e ancor meno tra «anima e spirito» (*Prefazione alla Gaia scienza*, § 3). Per questo motivo dovette ricercare un «autosuperamento del nichilismo». Un tale tentativo è così «naturale» per l'uomo, come è naturale per la pianta semplicemente di crescere per natura, e per l'animale di muoversi. Quando Overbeck andò a prendere Nietzsche a Torino, questi si trovava in uno stato orgiastico; la sua grafia di quel periodo non si era però trasformata — come ci si sarebbe aspettati secondo la teoria di Klages — nell'espressione di un puro ritmo vitale, ma era la scrittura di un malato di «spirito», la cui vita *umana* volgeva ormai al termine, mentre la decadenza vitale sopraggiunse solo alcuni anni più tardi. Nietzsche non era certo a quell'epoca «ritradotto nella lingua della natura» — «*homo natura*»; infatti è propria della natura dell'uomo la possibilità di essere un negatore e un patrono. E se lo spirito di Klages tende gli orecchi al «richiamo di flauto del mondo primitivo», per liberarsi della negatività che vive dentro di *lui*, allora è anch'egli un *patrono* ambiguo della vita e non soltanto un portavoce del mondo dei movimenti cosmici.

Al contrario di Bertram, *Baeumler*²¹ vuol dire qualcosa di «non leggendario» e di unitario su Nietzsche come filosofo. A tal fine riconduce gli aforismi nietzscheani a un «unico livello interpretativo», che però è disposto in modo tale che, per produrre un «sistema» unitario, fa di Nietzsche un «non-unitario». La distinzione operata da Baeumler all'interno di tutta la filosofia nietzscheana in base a ciò che in essa è vissuto «musicalmente» e pensato «filosoficamente» si presenta con la pretesa di mettere a nudo la pianta di un tempio distrutto e di «rimettere uno sull'altro» alcuni dei blocchi delle sue colonne. Questo tentativo atletico di ripristinare il Nietzsche «autentico» è da prendere sul serio non solo perché Baeumler all'epoca del Terzo Reich aveva il compito ufficiale di presentare e curare l'edizione delle opere di Nietzsche, ma anche perché precedentemente aveva dato prova delle sue capacità in un lavoro sulla *Critica del Giudizio* di Kant e in un'introduzione a Bachofen. E proprio per questo il contemporaneo si pone con ancor maggiore insistenza il problema: come è possibile che Baeumler fornisca un'interpretazione che allontana come una pietra dello scandalo la «dottrina» vera e propria di Nietzsche dalla totalità della sua filosofia e fa un «sistema» di ciò che ne resta? La risposta viene data dall'interpretazione di Baeumler del cammino di Nietzsche verso la saggezza quale «cammino della volontà». «Forza contro forza», questo sarebbe il carattere di fondo della vita di Nietzsche e il «mondo come lotta» la sua visione del mondo. La sua filosofia è per Baeumler un'unica azione, che ha fine quando Nietzsche, «brandendo la spada», cade sconfitto nel suo «attacco di Sigfrido alla civiltà dell'occidente»! Evidentemente anche Baeumler voleva brandire la spada con fresca e gaia scienza, e dal momento che la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'identico e la conclusione della II e della III parte dello *Zarathustra* non erano consone a tal fine, Baeumler dovette adattare Nietzsche al suo disegno.

La formula che Baeumler conia per la visione del mondo di Nietzsche, e che circolò con molte variazioni, è quella del «*realismo eroico*». Baeumler è infinitamente lontano da tutte le «isole beate» sulle quali Nietzsche-Zarathustra compì un «atto di suprema autoriflessione», e disconosce completamente l'eroismo nietzscheano, giacché non lo vede assieme al suo apparente contrario: la tendenza alla sofferenza e all'idillio. Sils Maria e il paesaggio meridionale, in cui nacquero lo *Zarathustra* e la *Volontà di potenza*, sono per Nietzsche un «idillio eternamente eroico» ed egli usa il nesso «idillico-eroico» (ad esempio in Br. IV, 114 e nel *Viandante e la sua ombra*, aforisma 295) nella stessa accezione di Hölderlin. L'uomo eroico è però colui che «è abituato al dolore e ricerca il dolore». Nella ricostruzione operata da Baeumler del «paesaggio delle idee» nietzscheano è assente qualunque riferimento a un idillio eroico e a un dolore assunto su di sé

eroicamente; entrambi sprofondano per lui in una «lotta» senza scopo. La sua volontà di lotta è cieca per l'ora perfetta di «meriggio ed eternità». Ciò che Baeumler vuole vedere è solo la filosofia del «mattino». In effetti fonda le sue considerazioni prevalentemente sull'ultima opera incompiuta di Nietzsche, *La volontà di potenza*, ma lo fa separandola dallo *Zarathustra*, sebbene egli stesso, nella pubblicazione degli inediti, riproduca i progetti per la *Volontà di potenza*, che contengono quale conclusione principale la dottrina di Zarathustra. Come conseguenza di questa arbitraria eliminazione della dottrina del ritorno dal contesto della *Volontà di potenza*²² Baeumler è costretto a immettere l'«innocenza del divenire», che originariamente risulta dall'eterno ritorno, in una volontà di potenza senza eterno ritorno e a vedere in essa soltanto la «volontà quale potenza». La volontà quale potenza assume la funzione dell'eterno ritorno e in luogo del mondo dionisiaco, che vuole se stesso senza volontà di qualcosa e senza meta, Baeumler parla ora della volontà come tale (pp. 47 sgg.), che non vorrebbe assolutamente nulla, neppure «potenza», bensì solo se stessa e che sarebbe già l'innocenza dell'eterno divenire, il quale, come un circolo, è senza inizio e senza meta. Questa volontà resa innocente è il fondamento problematico di tutta l'interpretazione baeumleriana della filosofia decapitata di Nietzsche. In verità, però, il problema della volontà non compare per la prima volta nella *Volontà di potenza*, bensì già nel capitolo dello *Zarathustra* sulla redenzione, e precisamente laddove parla del volere-diritto. La volontà viene redenta dalla sua volontà-di non attraverso la mera mancanza di scopo e fine, bensì grazie al volere a ritroso verso il circolo del movimento circolare che vuole in avanti e all'indietro. Solo nell'anello di questo eterno ritorno dell'identico anche l'esistenza dell'uomo agonale, «che lotta», può «volere se stessa» oltre la prima liberazione dal «Tu devi». La formula nietzscheana per questo volere l'eterno ritorno non è una mera volontà di «destino», bensì «*amor fati*», mentre Baeumler nel termine «amore» non può giungere a immaginare altro che una sentimentalità borghese e non l'amore dell'eternità (p. 66)²³. Di conseguenza per lui il capitolo dello *Zarathustra* dedicato ai «sette sigilli», come pure il «canto ebbro», nel quale ritorna la seconda canzone di danza, rimane a sua volta un libro con sette sigilli. Il canto «sì e amen» gli sembra porsi in contraddizione con «tutte le posizioni filosofiche nietzscheane» (p. 82), mentre in realtà esso legittima, solo come «espediente», tutto il «peregrinare e lo scalar montagne» del mattino e fonda positivamente la critica della volontà di potenza. A causa di questo decisivo fraintendimento del «sistema» di Nietzsche, il concetto baeumleriano dell'«innocenza del divenire» non è che una diversa definizione per una volontà che va «verso le tenebre», che non cerca — come in Nietzsche — «di volgere al positivo» l'irresponsabilità, bensì semplicemente che non vuole più «discolparsi» e che è autocosciente perché non sa che cosa vuole in generale e a qual fine

(p. 48)²⁴. Questa volontà in sostanza non è altro che un'«esplosione di forza». E per quanto Baeumler si preoccupi di equiparare la sua volontà eroica all'innocenza del divenire, viene sempre di nuovo alla ribalta che la sua volontà «come potenza» vuole in effetti in modo possente — ma non ha riflettuto sulla relazione tra la volontà di Nietzsche e l'eterno ritorno; lo stesso Baeumler definisce questo: «agire», «battaglia» e «passione».

La volontà di potenza. Un libro per *pensare*, nient'altro: appartiene a coloro cui pensare fa piacere, nient'altro... Che sia scritto in tedesco è perlomeno inattuale: vorrei averlo scritto in francese, perché non sembri patrocinare una qualche aspirazione imperiale tedesca. [...] I Tedeschi di oggi non sono più pensatori: qualcos'altro fa loro piacere e impressione. La volontà di potenza come principio sarebbe per loro difficilmente incomprensibile (VIII², 114 (9 [188]), 100 sg.; cfr. *Br.* I, 534).

Baeumler, al contrario, vede in una presunta dottrina nietzscheana della volontà «l'espressione perfetta del suo germanesimo» (p. 49). Anche il mondo eracliteo — ma non dionisiaco — di Nietzsche, in cui tutto è lotta e vittoria, è per Baeumler «protogermanico». In effetti Baeumler dà importanza al fatto che in questa continua lotta si produca una «suprema giustizia» e un «ordine eterno» del mondo, cosa che però può valere solo per la rappresentazione nietzscheana del mondo di Eraclito, e non per il mondo di Baeumler, cui manca la legge dell'eterno ritorno. Non si comprende come, attraverso mere esplosioni di forza, si possa produrre una suprema giustizia. Ciò che Nietzsche, quale filologo classico, evidenzia in un primo momento nel pensiero di Eraclito è esattamente ciò che in seguito insegnerà sotto il nome di Dioniso. E ci si deve di nuovo chiedere: come può un conoscitore di Nietzsche quale è Baeumler giungere alla *contrapposizione* tra mondo eracliteo e mondo dionisiaco e all'affermazione: «Quando compare il concetto dell'eterno ritorno si dilegua il carattere eracliteo del mondo»? E più oltre:

In realtà questa idea, considerata nell'ottica del *sistema* nietzscheano, è priva di rilievo. Dobbiamo considerarla come espressione di un'esperienza vissuta, personale in sommo grado. Quest'idea non è in alcun rapporto con l'idea di fondo della *Volontà di potenza*, anzi, presa sul serio, essa manderebbe in frantumi l'unità della filosofia della volontà di potenza (p. 80).

Un inserimento effettivo dell'idea del ritorno nel sistema gli appare impossibile; in esso questa idea sarebbe un blocco erratico; infatti l'idea del ritorno sarebbe una «concezione religiosa», mentre il sistema un insieme concettuale rigorosamente filosofico e risulterebbe impossibile riconoscere nel doppio mondo dionisiaco di Nietzsche il «mondo come lotta». Il fatto che questo sia impossibile non depone necessariamente a favore dell'interpretazione di Baeumler, che afferma: «*Quanta* dinamici in un rapporto di tensione rispetto a tutti gli altri *quanta* dinamici» — *questa* è la formula di Nietzsche propriamente determinante per il suo mondo (p. 84).

Ma *perché* Baeumler è cieco nei confronti del contenuto filosofico dello *Zarathustra* e del mondo dionisiaco di Nietzsche? Una risposta è data dall'ultima frase della nota al paragrafo sull'eterno ritorno: giacché sulla via che passa per la dottrina dionisiaca dell'eterno ritorno si va a finire «soltanto» nella «problematica sconcertante» dell'esistenza di Nietzsche! Questa problematica però non è solo quella dell'esistenza di Nietzsche, bensì anche quella della sua filosofia, ed è sconcertante solo per colui che voglia arbitrariamente semplificarla, scomponendo il «sistema» di Nietzsche in «musica» e «filosofia». In tal modo anche Baeumler cade vittima di quella stessa concezione di un Nietzsche «poeta-filosofo» da lui combattuta, sebbene peraltro dichiara che proprio a partire dallo *Zarathustra* l'opera di Nietzsche è un sistema. La sua natura bellicosa non gli avrebbe però dato il tempo di sviluppare serenamente l'insieme concettuale di cui disponeva. Posta correttamente, la questione non suonerebbe nei termini in cui la pone Baeumler: «Che ne sarà della produzione di un pensatore creativo, se questo pensatore possiede al contempo l'impulso all'azione?», bensì: che ne è di una interpretazione di Nietzsche il cui interprete come filosofo ha la volontà di allinearsi al regime? Risposta: un'*interpretazione* che riduce la filosofia di Nietzsche alla volontà di potenza e pone le sue idee filosofiche sulla politica europea al servizio delle tendenze della Germania contemporanea. Baeumler afferma che per la conoscenza della verità ciò che conta è il «pathos» e la «forza del pensatore» (p. 77), ma a cosa serve a un filosofo tutta la «forza», se essa non si esplica nel pensare, sia pure soltanto nel poter riflettere sulla filosofia di Nietzsche! Baeumler crede di aver largamente superato con la sua forza la *Nietzsche-Legende* di Bertram. Ma non c'è alcuna differenza di fondo, se si trasfigura l'esperimento filosofico nietzscheano in una leggenda oppure, come Klages, lo si spiega, a danno della volontà di potenza, come una filosofia «orgiastica» del corpo e dell'anima o, come Baeumler, si liquida la dottrina dell'eterno ritorno a favore di un «realismo eroico».

8

*E. Emmerich*²⁵, che ritiene che l'operazione compiuta da Baeumler nei confronti del Nietzsche *politico* abbia per la prima volta «dimostrato» che la filosofia eraclitea di quest'ultimo costituisce il «fondamento» spirituale del movimento nazionalsocialistico (p. 71)²⁶, semplifica il problema presente nella *filosofia* di Nietzsche in modo opposto a Baeumler: fa rientrare tutta la filosofia di Nietzsche nella dottrina dell'eterno ritorno e interpreta quindi

anche la volontà di potenza in tal senso. Ai fini di questa semplificazione, la Emmerich distingue ciò che nella filosofia di Nietzsche viene «vissuto» «originariamente» quale «essere» e ciò che solo successivamente è approfondito al livello dell'«essente». Nell'esperienza originaria (pp. 44 e 46) della verità dell'essere Nietzsche si identificherebbe col mondo dionisiaco (pp. 80 sgg. e 84). «La verità, che il mondo è», sarebbe la stessa che l'uomo è, e quindi anche la volontà di veridicità coinciderebbe «originariamente» con la verità dell'essere di tutto l'essente. In altri termini, la Emmerich elimina l'intero *problema* di una volontà personale dell'eterno ritorno. «Se l'uomo " nel tutto " è tale, l'"essenza del mondo" è anche la sua essenza: volontà di potenza e eterno ritorno» (p. 81). Proprio questo «se» è però *problematico* come il volere a ritroso nel volere in avanti, mediante il quale la volontà si redime da se stessa. Il motivo nichilistico (p. 28) nella tendenza all'autoeternizzazione non viene però riconosciuto dalla Emmerich in tutta la sua portata, giacché ritiene erroneamente che Nietzsche, a partire da un certo momento, si sia «svincolato» una volta per tutte dal nichilismo (p. 37), precisamente dopo la scoperta che niente è più vero e dunque tutto è consentito. In realtà, però, Nietzsche si è tanto poco svincolato dal nichilismo che solo la dottrina dell'eterno ritorno riesce a esserne l'«autosuperamento». Proprio sulla base e sul terreno del nichilismo, vale a dire sulla mancanza di punti di appoggio, la volontà di potenza, quale trasvalutazione di tutti i valori finora invalsi e ora svalutati, e l'eterno ritorno sono accomunati sistematicamente, giacché questa stessa dottrina poggia già sul principio di una trasvalutazione che rovescia il nichilismo.

Nell'interpretazione della Emmerich volontà di potenza ed eterno ritorno sono accomunati non dall'autosuperamento del nichilismo, bensì nel «sovra-uomo», che di per sé non deve esser altro che «la vita nell'uomo» (p. 100), senza tener conto del problema di un «superamento dell'uomo», nel quale soltanto il «sovra-uomo» ha un proprio senso. «Nell'esperire originario il veridico è uguale al sovra-uomo» (p. 103). Questo costante richiamarsi all'«esperire originario» nell'interpretazione della Emmerich risolve in un sol colpo tutto l'annoso enigma, per la soluzione del quale Nietzsche si era cimentato fino alla follia, per vedersi alla fine schiacciato «tra due nulla». Tutta la problematica del tentativo nietzscheano di «rifidanzamento con il mondo» mediante un «autosuperamento dell'uomo» scompare nella ricostruzione della Emmerich, in virtù dell'equiparazione indifferenziata di uomo e fatalità cosmica.

Th. Maulnier²⁷ considera specificamente «tedesco» il tentativo di identificare uomo e mondo, giacché egli stesso, in quanto francese, si colloca all'interno della tradizione cartesiana, come mostra anche la sua introduzione (p. 17). Alla luce di questa costruzione classica del mondo, la filosofia dionisiaca di Nietzsche deve apparire come un nuovo «misticismo», che subordina la libertà del volere e del potere umani alla cieca fatalità del mondo.

In effetti la teoria monista del mondo, che rappresenta l'ultima filosofia di Nietzsche — è strano che lo spirito tedesco, monista per essenza, non possa giungere alla definizione di una dualità irriducibile senza cercar di risolverla con la sintesi —, questa teoria lo porta ad ampliare e arricchire il proprio umanismo fino a render conto dell'universo; è soddisfatto della propria definizione dell'eroe, solo se gli può spiegare anche gli infusori e i pianeti, la morale tragica acquista tutto il suo valore solo se collegata e sottomessa a una catena cosmica. Di conseguenza la purezza tragica cessa d'essere un mezzo per contrapporre o per esporre l'uomo alla fatalità, essa deve scoprire in lui questa fatalità e l'ultima parola dell'ideale umano non potrà essere che la presa di coscienza dell'universo in se stesso. Il punto estremo della purificazione interiore, l'esperienza totale dell'eroismo non consistono dunque nell'allontanarsi il più possibile dalla natura, ma nell'uguagliarla, nel fondersi in essa, nel sentirla viva in sé. [...] Il dualismo fondamentale, principio della lotta cristiana e di quella tragica, tra l'uomo e il destino, tra la libertà e la natura è in fin dei conti risolto, l'uomo è stato liberato solo in virtù dell'orgia dionisiaca (pp. 254 sgg.).

Questo significa un'inconcepibile rinuncia a ciò che fa dell'uomo un uomo, vale a dire: spirito, coscienza, giudizio, ragionamento, volontà (p. 286), in contrasto con l'«istinto elementare».

In realtà questa coscienza, che il tentativo di Nietzsche tendeva fin dalle origini a restaurare nella sua ricchezza, lucidità e suprema autonomia, ormai non trova più posto nell'universo dionisiaco. Tra le fatalità cosmiche e le azioni dell'uomo il contatto è ormai troppo stretto e il legame troppo necessario, non c'è più nella sostanza del mondo alcuna fessura in cui la libertà umana possa inserire il gioco delle sue deliberazioni o delle sue negazioni (p. 258).

Per Maulnier la «coscienza» dell'uomo si contrappone al «meccanismo» del mondo, la «dignità umana» alla «vita elementare», la «volontà» all'«istinto», i «valori umani» ai «fenomeni naturali» e il «determinismo», che risulta dalla «fatalità», alla «libertà» dell'uomo autocosciente — mentre invece l'anima di Zarathustra è la più necessaria, si tuffa con piacere nella casualità e si riconosce «libera» proprio nell'*amor fati*. Se questa è però un'«assurdità logica», allora scaturisce a ragione il quesito:

annientando in questa forza profonda dell'universo l'autonomia della volontà umana, non ha forse Nietzsche reso impossibile la tragedia volendo renderla più pura? Giacché la tragedia presuppone precisamente una fatalità estranea all'uomo, una volontà irriducibile al destino e un loro conflitto reciproco. [...] Nel misticismo nietzscheano la Moira sovra-

umana e le gesta dell'eroe seguono le stesse vie inflessibili. La fatalità è tragica solo in quanto l'uomo non vi si piega; la fatalità dei cristalli e delle piante non è affatto tragica, i pianeti non sono affatto in conflitto con le loro orbite ellittiche. Uno dei più grandi sforzi di esaltare e plasmare l'eroismo finisce col collocare l'uomo al rango dei fenomeni. Quindi tutto ciò che è stato acquisito non è lungi dall'esser perduto (p. 266).

Con il dir di sì al ritorno cosmico Nietzsche sacrifica la grandezza, da lui stesso conquistata, dell'uomo che lotta eroicamente, alla «comunione» con il mondo che esiste per natura.

Si è già notato quanto tutto questo sia tedesco, quanto sia tedesco tutto ciò che squilibra verso la sintesi due esperienze inconciliabili. Come Goethe, Hölderlin e Novalis anche Nietzsche sprofonda nella tentazione panteistica. [...] Per cui l'uomo, la cui dignità è senz'altro il rifiuto dell'innocenza universale, è diventato un momento dell'innocenza universale. [...] Non si nega la grandezza di quest'uomo nuovo, entusiasta dell'universo, incatenato a un passato e a un futuro illimitati, necessario in ogni istante al mondo che finisce e a quello che nascerà, ugualmente carico di un'eredità e di una posterità di cosmogonie. Ma questa grandezza, costituita dalla necessità dell'uomo nell'universo e dalla gratitudine che la riconosce, questa grandezza non è che la grandezza stessa del mondo riflessa in noi. Questa grandezza è certa; ma Pascal ne aveva definita un'altra, che quella schiaccerà invano (pp. 267 sgg.; cfr. p. 281).

La passione di Nietzsche è

quasi scandalosa in uno che aveva elevato a tal punto le esigenze propriamente umane. È deplorabile che lo sforzo più doloroso per la liberazione dell'uomo, per la violenza dell'anima e la purezza dei desideri, che le riflessioni più sottili, la disciplina più lunga e la più dura castità abbiano condotto Nietzsche a un fervore magnifico ma facile, di poco differente da quell'estasi di vivere che un bambino raggiunge con la sua sola spontaneità (p. 268).

Con questa terza metamorfosi in fanciullo cosmico Nietzsche rinnegherebbe se stesso, quale «principe delle liberazioni», grazie a una «rinascita degli idoli», come suonano i titoli dei due capitoli principali del libro di Maulnier. Solo il Nietzsche abbandonato dallo spirito e dalla volontà corrisponde di fatto alla sua ultima «mistica per un'ombra» (pp. 271 sgg.).

Un uomo, che non era più Nietzsche, era sul punto di vivere senza scosse una vita finalmente armonizzata con il ritmo del mondo. La malattia aveva avuto ragione dello spirito, senza intaccare i meccanismi organici fondamentali. La supposizione nietzscheana, secondo cui la coscienza non è necessaria al compimento delle azioni necessarie alla vita, era stata verificata sulla sua pelle. La coscienza, «piccola luce sulla superficie della vita», s'era spenta; la vita continuava, sempre ordinata, armoniosa, pienamente aderente all'evoluzione del mondo: il corpo che animava non era che un frammento del meccanismo universale. Ma il fragile barlume che in lui s'era spento era l'elemento sovrano nel quale Nietzsche non aveva riconosciuto l'unico avversario superiore per dignità, e talora per potenza, alla fatalità. Il mondo aveva riconquistato un frammento della libertà umana (p. 298).

La ragione del distacco di Nietzsche da se stesso è da vedere nel fatto

che egli, sul cammino tragico che passa attraverso la «concupiscenza del dolore» (pp. 223 sgg.), alla fine cedette alla tentazione romantica di voler trovare una felicità. Egli riunifica ciò che prima aveva separato: «la creazione della gioia» (pp. 193 sgg.) con la «creazione della felicità» (pp. 42, 57, 204 sgg.).

Nietzsche potrà gridare il suo disprezzo a Rousseau e [...] parlare di «questo aborto» che «voleva anche lui il ritorno alla natura». Quello che gli rimprovera non è in effetti di aver voluto il ritorno alla natura, bensì d'aver creduto che la natura sia uguaglianza, mentre la natura è ineguaglianza e guerra, d'aver voluto ritrovare la morale nella natura, mentre in essa si deve sfuggire alla morale. Così per giudicare la civiltà Nietzsche riprende i principi di Rousseau e li rovescia. Come Rousseau [...] cerca scampo in un ritorno alle virtù dell'uomo naturale (p. 250).

L'estasi cosmica di Nietzsche sembra esser stato il suo ultimo asilo, da opporre alla totale perdita del mondo.

Non c'è l'universo intorno a Nietzsche; nelle città in cui erra, non cerca altro che un clima più propizio ai suoi nervi, dei rifugi più favorevoli al suo lavoro: se chiede una giovane in sposa, è dopo aver visto in lei un discepolo; se cade malato, è per il troppo pensare; se trova o perde un amico, è nelle discussioni filosofiche; la campagna per lui non è che solitudine; il suo cielo [...] è senza nubi né sogni, [...] è solo la strada pura e vuota dove il suo volo intellettuale sarà più diretto e meno ritardato. [...] La più fisica tra le innocenze, il sonno, neppure questo gli è accordato senza riserva; deve procurarselo con il cloralio; [...] in questo corpo, in questo sguardo, in queste labbra, non c'è nulla che sia fatto per le comuni relazioni umane, per gesti, abbracci o discorsi comuni: «Chi ha perduto il mondo deve conquistare il proprio mondo». Non c'è nulla intorno a Nietzsche: mai un pensatore è restato così implacabilmente chiuso in se stesso. [...] Questo filosofo della vita aveva solo dimenticato di vivere. [...] Non essendo capace di salvare la sua solitudine attraverso le occupazioni, gli amori e le relazioni mondane, deve separarsi dal mondo (pp. 33 e 290).

Proprio in questo rigoroso isolamento, in questa «imponente paura del mondo» (pp. 8 e 189) e nella resistenza nei confronti di un universo desolato, il Nietzsche *sulla via della liberazione* ha raggiunto il massimo dell'eroismo filosofico, che lo spingeva «a immaginare un mondo più doloroso, più opprimente, più soffocante di quello sperimentato. [...] Per la creazione della gioia è importante che il mondo abbandoni l'uomo, [...] che non abbia né fine né senso, che non ci conduca in nessun luogo» (p. 212). Un tale mondo è quello dell'eterno ritorno, nel cui circolo si rispecchia nient'altro che il *circulus vitiosus* dell'esistenza senza speranza dello stesso Nietzsche.

È vano, perché facile, cercare che cosa abbia d'arbitrario e di puerile la dottrina dell'eterno ritorno; basta constatare che è stata la fine normale della filosofia della solitudine e la sua fatalità metafisica: non la spiegazione del mondo più ingegnosa, o la più verosimile, o la più consolante, ma la più terribile. Solo il più terribile s'era cercato (p. 213).

Con il superamento dell'ideale tragico, Nietzsche abbandona anche il suo metodo della distruzione (pp. 62 sgg., 77, 86 sgg. e 92), che era al servizio dell'estrema liberazione e avrebbe dovuto restituire all'uomo la «sua tragedia perduta», nella rinuncia radicale a «salvezza» e. «felicità». Infatti l'uomo tragico è sempre «alla ricerca della morte» (p. 164), egli è libero «di vivere e morire integralmente» (p. 61) e «il creatore della tragedia moderna ha voluto tracciare per l'uomo solo un degno cammino verso la morte» (p. 137), mentre Nietzsche volle da ultimo l'eterno ritorno e non più «una provocazione instancabile alla fatalità» (p. 165). Ma forse Maulnier non sente l'interiore necessità della terza metamorfosi di Nietzsche solo perché l'eroismo «razionalista» (p. 271) non si trovava ancora in quel «deserto» della libertà, nel quale è importante trovare un nuovo vincolo. Non già Descartes, bensì Nietzsche ha dovuto necessariamente, al margine estremo della libertà per il nulla, volgere la distretta della volontà, per dir di sì a una suprema necessità.

L'opera di Maulnier, che fa da *pendant* alla sintesi dialettica, operata da Bertram, della contraddizione nietzscheana mostra, meglio di qualunque altra, quanto Nietzsche sia un fenomeno *tedesco*, giacché qui parla a noi un francese che rifiuta tutti gli elementi essenziali della filosofia di Nietzsche: «I culti informi del sovra-umano, dell'innocenza, dell'eterno ritorno, che non fanno che deformarla e impoverirla. Molto più: ingannato dal misticismo germanico, dal quale si credeva a torto liberato, vittima dell'eredità romantica invano rinnegata, non tarderà ad alterare perfino l'essenza tragica del suo eroe, che vuol definire e purificare» (p. 224).

Ma Maulnier sente come estremamente tedesca non soltanto la critica nietzscheana del germanismo — «è una Germania che oppone alla Germania, dei culti ai suoi culti, delle ebbrezze alle sue ebbrezze, l'Eterno Ritorno al Divenire, e il Walhalla di Dioniso al Walhalla di Wotan» — ma anche la sua ripresa dell'antichità:

Nella Grecia alla quale ritorna è il germanismo greco ciò che scopre: non la Grecia, ma questa colonia tedesca che i pittori, i filosofi, i poeti del suo paese hanno fondato in Grecia e il cui territorio, lasciando da parte Atene e Platone, si estende da Delfi a Eleusi e da Orfeo a Empedocle: Grecia di miti, d'orgie, di misteri, di filosofi audaci, di formule e d'iniziazioni, Grecia reale senza dubbio, ma non la Grecia (pp. 277 sgg.).

Ciò che manca al tedesco è, secondo Maulnier, proprio il senso dell'«istante», che è meriggio ed eternità.

Il senso dell'istante è propriamente mediterraneo, la capacità di cogliere nel tempo una presenza immediata, un'amicizia. [...] Per un filosofo delle metamorfosi, il presente non è che un'astrazione, un punto del tempo, «un ponte e un passaggio» dal passato all'avvenire: per noi il presente è la realtà più reale. Un mondo instancabilmente teso verso il superamento di se stesso non concede ad alcuna esistenza un valore puro e incomparabile. Al contrario la saggezza mediterranea fa di ogni minuto non un passaggio, ma un esito, gli assegna un prezzo assoluto e irriducibile, vi racchiude una volontà malata e prostrata in

modo irreparabile: ogni istante riceve così [...] un valore in sé, una magnifica inutilità. Emblematico è il caso di André Gide, che si rifà alle grandi linee dell'atteggiamento nietzscheano nei confronti della vita e lo integra creando una filosofia dell'istante. Tutto l'estetismo latino della perfezione deriva in fondo da una recezione particolarmente viva e violenta del presente: ogni perfezione è l'istante eternizzato. A Nietzsche manca questa divinazione. [...] L'eroe nietzscheano conosce la volontà di potenza, ma non l'azione. Al di là del senso dell'essere, in Nietzsche è il senso dell'istante che manca; al di là del senso dell'istante, il senso dell'atto. Tutta la filosofia del divenire ignora l'atto (pp. 283 sgg.).

Il tentativo di soluzione di Nietzsche è «monistico», giacché egli quale «spirito tedesco squilibrato per essenza» non poté resistere alla tentazione «di riunire insieme le due forze nemiche del destino e dell'uomo, magistralmente contrapposte per la lotta tragica.

Bisogna che l'uomo s'inserisca in una teoria monista del mondo, cessi di avere una realtà diversa da quella di un momento del movimento universale. È unito al mondo, sebbene lo giudichi o ne sia schiacciato. Così la filosofia della potenza giunge alla negazione di un potere umano peculiare e differente dalle forze naturali, alla negazione di una libertà di scegliere, di valutare e rifiutare. Potrà trionfare solo realizzando l'accordo più intimo e più spontaneo delle decisioni dell'animo con i movimenti del mondo: l'innocenza è ora il suo scopo. Così l'immagine del grande civilizzato di tipo cesariano tende, nelle ultime opere di Nietzsche, a eclissarsi davanti a quella dell'istintivo barbaro» (p. 249).

10

A partire dalla *Psicologia delle visioni del mondo* (1919) fino all'elaborazione della sua *Filosofia* (1932) K. Jaspers²⁸ ha sviluppato il suo pensiero sotto l'influsso di Nietzsche e di Kierkegaard. Il punto di vista per interpretare la dottrina di Nietzsche quale «filosofare» non è però ricavato dal tentativo propriamente nietzscheano di conquistare una nuova posizione nei confronti della totalità dell'essere, bensì ripreso da Jaspers dalla filosofia dell'esistenza. L'articolazione in tre parti della filosofia dell'esistenza, e precisamente in orientazione del mondo, chiarificazione dell'esistenza e metafisica («cifre» della trascendenza) trae origine per parte sua dalla distinzione tradizionale tra «mondo» (natura), «uomo» (anima) e «Dio» e ha ricevuto la sua ultima impronta filosofica a opera di Kant. Nella sezione intitolata *Il mondo come pura immanenza*, Jaspers prende atto senza dubbio del fatto che per Nietzsche il «mondo vero» della trascendenza platonico-cristiana era una «storia dell'errore più lungo», ma non lo assume come filo rosso positivo dell'interpretazione, bensì lo rifiuta

quale carenza filosofica. La parte conclusiva distingue in effetti *Come Nietzsche intende il suo pensiero e se stesso* da *Come Nietzsche viene inteso da noi*, ma presuppone già nell'esposizione del modo in cui Nietzsche intendeva se stesso i concetti di fondo della filosofia di Jaspers, cosicché scompare la distinzione sostanziale tra il pensiero dell'uno e l'altro. Nietzsche, secondo Jaspers, ha tentato arditamente le posizioni più diverse, ma solo per relativizzarle di nuovo in virtù di una negazione dialettica. Ciò che resta della dottrina di Nietzsche sarebbe perciò la via in quanto tale, il suo costante essere-in-cammino e ciò che non si può dissolvere in questo movimento sarebbero assolutizzazioni non filosofiche di contenuti empirici e sbrigative ipostatizzazioni. La verità di Nietzsche non sarebbe da cercare in un qualche stadio di questo cammino, come ad esempio alla fine o all'apice dello *Zarathustra*, bensì esclusivamente nel movimento complessivo del suo pensiero trascendente. Anche nelle «dottrine sempre più consolidantesi» del sovra-uomo, dell'eterno ritorno e della volontà di potenza non ci si dovrebbe lasciar sfuggire la problematizzazione, seppure rara. «Soltanto nello spazio in cui ogni dottrina può diventare al contempo relativa domina il filosofare proprio di Nietzsche» (p. 281). Senza questo aspetto di ineliminabile ambiguità Nietzsche non sarebbe più lo stesso. Sul suo cammino dal nulla all'essere, oltre ogni determinato, Nietzsche si spinge tuttavia verso «origini e confini» indeterminati.

Ma se c'è qualcosa di perspicuo nel nietzscheano andare e andar al di là, nel tramontare e oltrepassare se stesso, è proprio la sua volontà originaria e definitiva dell'«anello del mondo» — in opposizione a una trascendenza cristiana del resto vanificata. Questa alternativa decisiva tra «Dio» e «mondo» viene neutralizzata dialetticamente da Jaspers mediante un sistema di contraddizioni dimostrate e relativizzate, e risolta quale alternativa con il metodo solo apparentemente non dogmatico del relativizzare per principio e totalmente. Alla luce di questo metodo tutte le posizioni e le negazioni del pensiero di Nietzsche appaiono allora allo stesso modo quali forme del «trascendere». Da questo punto di vista, che in effetti non è affatto un punto d'osservazione fisso ma piuttosto un «fluttuare», i nietzscheani «ordini gerarchici della vita» si trasformano in «possibilità dell'esistenza». I superamenti di Nietzsche significherebbero che egli non si è consacrato definitivamente a nulla. Laddove Nietzsche però stabilisce un Sì o No univoci, Jaspers può riconoscere solo ipostasi dogmatiche di un movimento di trascendere, in rapporto al quale tutto ciò che è positivamente determinato diviene banale. Per Jaspers la «totalità» ricercata dalla filosofia di Nietzsche è uno «sconfinato indeterminato», che resta se si prescinde da tutte le posizioni e negazioni determinate. Il grande impegno con cui Jaspers cerca di dimostrare questa tesi non può però ingannare sul fatto che per Nietzsche si trattava di una decisione radicale e che la sua opera è più che un «movimento da capogiro» e una

«evocazione dell'infinitezza».

L'idea dell'eterno ritorno dell'identico, vista attraverso il filtro del pensiero filosofico-esistenziale di Jaspers, si trasforma in una mera «cifra» della trascendenza e come pensiero diviene un trascendere, la cui origine e la cui meta non sono né Dio né il mondo. Il suo esame della dottrina del ritorno inizia in effetti con la dichiarazione che questa idea è stata decisiva per Nietzsche come nessun'altra, ma il modo in cui Jaspers la interpreta non mette in luce le ragioni per cui proprio questa idea, e nessun'altra, poté diventare così importante per Nietzsche. Per Jaspers la problematica presente nella dottrina del ritorno si riduce a esser da un lato l'espressione esistenziale dell'empietà e dall'altro a tendere a una metafisica prekantiana. Che un tale tentativo debba necessariamente fallire sarebbe tuttavia dimostrato soltanto se l'idealismo critico, trascendentale, che Jaspers riprende nella sua filosofia in forma mutata in direzione esistenziale, fosse l'ultima, e definitiva, parola sulla verità del mondo. In virtù di questo presupposto fornito dallo schema kantiano di Dio, uomo e mondo, tenuti insieme solo da una coscienza, la possibile verità dell'idea dell'eterno ritorno si riduce a un trascendere formale verso una trascendenza indeterminata, davanti alla quale nel pensiero di Nietzsche si inserirebbe a torto l'essere del mondo visibile-sensibile. Nel momento in cui Nietzsche vuole afferrare con la propria volontà ciò che può esser concepito solo come simbolo, fa sì che il simbolo divenga mera maschera. Quanto più, però, le sue vie conducono in uno «spazio vuoto», tanto meno esse sono senza valore, giacché impulso e fine del suo movimento di pensiero sarebbe la «storicità dell'esistenza» — e non il tentativo di riconquistare un mondo perduto. Ciò che

Nietzsche è e fa rimarrebbe «aperto», precisamente così aperto come l'autentica coscienza dell'essere e l'essere stesso. L'esplosivo contenuto nella filosofia di Nietzsche in Jaspers è come depotenziato e defraudato della sua efficacia storica in un reticolo artificioso di concetti sbiaditi, in cui l'impotenza nei confronti dell'attacco rappresentato da Nietzsche si presenta come una guida «esauriante» attraverso un mondo di forme concettuali. La volontà di una decisione in Nietzsche e Kierkegaard, la cui opposizione e affinità è stata posta in luce così chiaramente da Jaspers, viene risolta dallo stesso Jaspers in una «fede filosofica», che oscilla senza un contenuto determinato tra l'empietà e la fede nella rivelazione cristiana (*Vernunft und Existenz*, pp. 101 sgg.; *Nietzsche*, pp. 388 sgg.).

Sulla scia di Jaspers *L. Giesz*²⁹ interpreta le dottrine nietzscheane del sovra-uomo, dell'eterno ritorno e della volontà di potenza in base alla «dialettica esistenziale» dell'esser sé (pp. 160 sgg.) e in modo così esclusivo da sacrificare anche il loro carattere connotativo di una possibile trascendenza. Tutte e tre le dottrine vengono ricondotte all'unica formula dell'«autosuperamento», giacché questo non determinerebbe soltanto la idea del sovra-uomo, bensì anche la volontà di potenza universalmente pensata e l'eterno ritorno dell'identico, nella totalità del mondo vivente. Eterno ritorno e volontà di potenza devono essere solo l'«espressione funzionale» di una costituzione del sé, del suo creare riferito a sé. L'eterno ritorno è un'interpretazione, in cui non s'interpreta e non s'ipostatizza nient'altro che l'immagine del mondo di una determinata umanità (pp. 61, 66, 162 sgg.) e una «dialettica dell'interiorità». La temporalità circolare dell'eterno ritorno si fonderebbe sulla «riflessività» dell'autosuperamento, che è al contempo il carattere di fondo della volontà di potenza (pp. 23, 159). Richiamandosi al discorso di Zarathustra *Degli abitanti del retromondo*, Giesz fonda la sua interpretazione di Nietzsche sulla frase che dice che il «ventre dell'essere» non parla affatto all'uomo, se non in quanto è esso stesso uomo (pp. 37, 62). Giesz non considera che questo discorso è rivolto polemicamente agli abitanti del retromondo e che il seguito dello *Zarathustra* nel simbolo dell'eterno ritorno vuole far parlare l'essere stesso, e non soltanto l'uomo e la sua riflessività. Anche il discorso di Zarathustra ai suoi animali, che sono i primi ad annunciargli la sua dottrina, non è inteso affatto solo a mo' di rimprovero (pp. 130, 140). Certamente il mondo di Zarathustra è il «suo» mondo e corrisponde all'anima di Zarathustra (pp. 49, 161), ma questo non significa che il problema cosmologico dell'eterno ritorno si possa ricondurre al soggetto, che insegna e sopporta la dottrina. Lo «specchiamento» tra mondo e uomo è, per principio, reciproco e ha un duplice significato. Già solo per questa ragione nella soggettività dell'autosuperamento esso non può venire vincolato a *una* fine, giacché la meta dell'autosuperamento è proprio questa: liberarsi dalla volontà del nulla per la volontà della fatalità di ogni essere e da un «io voglio», che ha perduto il mondo ed è autocosciente, trasformarsi in un fanciullo cosmico che ha dimenticato se stesso. Nell'interpretazione di Giesz invece il mondo, come volontà di potenza, e il suo modo di essere temporale non sono che un «simbolo esemplificativo» di colui che crea, che si crea il mondo come proprio mondo. L'eterno ritorno esprimerebbe soltanto in un orientamento mondano la stessa conversione all'indietro, presente nel volere a ritroso della volontà creatrice, in modo che la «ruota che ruota da sé» del fanciullo e la ruota eterna dell'essere si corrispondano perfettamente — come se tutto il problema del superamento di una contraddizione non risiedesse in questo *dover-corrispondere* e *voler-corrisponde-re* — contraddizione che non è fondata solo nell'uomo stesso, bensì nel suo rapporto con il mondo.

In seguito alla riduzione della questione dell'unità problematica tra

mondo e uomo — il quale nella totalità dell'essere non è che frammento, casualità ed enigma — all'*unico* aspetto della volontà di potenza intesa come autosuperamento soggettivo, Giesz può spiegare che il rapporto tra sovra-uomo, volontà di potenza ed eterno ritorno non costituisce «affatto un problema», ch  anzi essi si accordano e si completano a vicenda nel migliore dei modi (pp. 126, 131). Se per  la dottrina dell'eterno ritorno esprimesse in realt  soltanto la struttura della dialettica dell'autosuperamento (= volont  di potenza) in una dimensione temporale-cosmica e fondasse il circolare tempo universale dell'eterno ritorno nella riflessivit  soggettiva dell'autosuperamento (p. 159), non si comprenderebbe perch  siano state necessarie cinquecento pagine per portare a compimento l'ultima delle tre metamorfosi e finalmente, dopo il fallimento di ogni andare e oltrepassare, «volare verso il cielo eterno». (In modo molto meno convincente, ma nella stessa direzione, anche W. Kaufmann, nel suo *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 1950[1], fornisce un'interpretazione della filosofia di Nietzsche a partire dall'autosuperamento inteso in senso antropologico.)

12

Il pensiero di M. Heidegger³⁰ si muove, come quello di Jaspers, su sentieri che trascendono ogni essente e che non dicono dell'essere stesso niente che si possa accertare; anche Heidegger trasfonde il proprio pensiero in quello di Nietzsche, per interpretare se stesso in lui. L'affinit  delle due interpretazioni di Nietzsche si esaurisce comunque in questa somiglianza formale. Pi  sostanziale e vistosa   l'opposizione del loro atteggiamento e della loro intenzione. Mentre Jaspers smorza la dottrina di Nietzsche, quale cifra della trascendenza, nel movimento di un trascendere che tutto relativizza e abbraccia tutta l'opera di Nietzsche da ogni lato, Heidegger scava a fondo in essa, partendo da un determinato punto, scegliendo frasi e parole fondamentali, il cui senso viene fissato apoditticamente senza prendere in alcuna considerazione possibili frasi-contrarie e parole-contrarie. L'intenzione di questa interpretazione vincolante   evidenziare il problema dell'essere.

Nietzsche   per Heidegger la figura pi  stimolante del pensiero filosofico «fino adesso», che ci riguarda ancora immediatamente, e lo *Zarathustra*   l'opera che pensa l'«unica» idea di Nietzsche, l'eterno ritorno dell'identico. Quest'unica cosa che Nietzsche ha da dire non si pu  n  dimostrare n  confutare; ma non   neppure un articolo di fede. Si pu  portare alla luce solo nel pensiero interrogante e questo vale in fondo per

ogni idea essenziale di ogni pensiero essenziale. «Visione, ma anche enigma — degno d'interrogazione» (*Vorträge und Aufsätze*, p. 119). Tanto più decisivo è chiedersi se Heidegger vede la dottrina di Nietzsche proprio come lo stesso Nietzsche, vale a dire come legge originaria di tutto l'essere vivente. L'Osservazione conclusiva della conferenza *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* lascia supporre fin dall'inizio che non sia così. Infatti quando mai Nietzsche avrebbe pensato che l'essenza della tecnica moderna, del motore rotante, potrebbe essere una «configurazione dell'eterno ritorno dell'identico»? E come intende Heidegger il capovolgimento della volontà del nulla nel volere l'eterno ritorno e la conseguente trasvalutazione di tutti i valori, se afferma l'unità delle dottrine dell'eterno ritorno, del sovra-uomo e della volontà di potenza, senza accennare neppure per inciso alla contraddizione che è alla base della corrispondenza voluta da Nietzsche tra l'essere del mondo e l'esserci dell'uomo? Per Heidegger il capovolgimento e la trasvalutazione nietzscheani significano qualcosa di meramente negativo, giacché ogni rovesciamento si muove nell'ambito del rovesciato (*Holzwege*, pp. 200, 214, 242). In virtù di questo rovesciamento compiuto da Nietzsche, alla metafisica non resterebbe che l'inversione nella sua propria malaessenza, giacché la destituzione del soprasensibile eliminerebbe anche il mero sensibile e con ciò la loro differenza. Nello stesso Nietzsche tuttavia la soppressione del mondo «vero» non sfocia affatto nell'inessenzialità, bensì in un nuovo inizio, nel «meriggio» che, quale attimo della perfezione di mondo e tempo, è un'eternità. Questa interpretazione data da Nietzsche stesso non impedisce tuttavia a Heidegger di sostenere che Nietzsche ha superato talmente poco la metafisica, vale a dire il platonismo cristiano, da rimanere anzi impigliato senza via d'uscita nella metafisica e nelle sue conseguenze nichilistiche, a causa del suo mero «contro-movimento» rispetto al nichilismo. Certo Nietzsche avrebbe sperimentato concretamente, su questo cammino di rovesciamento, «alcuni tratti» del nichilismo, ma avrebbe interpretato il nichilismo stesso ancora in modo nichilistico e non ne avrebbe riconosciuto l'«essenza» — il nascondimento della verità dell'essere — proprio come la metafisica prima di lui (*Holzwege*, p. 244). La sua trasvalutazione di tutti i valori fino allora invalsi sarebbe solo il compimento definitivo dell'invalidamento precedente dei valori considerati fino allora come supremi. Nell'orizzonte della volontà di potenza che vuole se stessa, vale a dire chiuso nella prospettiva del valore e della determinazione di valore, Nietzsche non avrebbe più riconosciuto come nichilismo la propria nuova determinazione di valori. — È davvero strano che un pensatore, che compì egli stesso una «svolta» e che insiste sulla struttura circolare di ogni spiegazione non sappia riconoscere che un tentativo di «superamento» del nichilismo non può avere inizio senza presupposti al di qua del nichilismo, ma, come Nietzsche sapeva e diceva, annulla e conserva in sé ciò che è da superare. Se c'è stato un filosofo dell'epoca moderna che si è spinto

fino al punto di pensare a un eternamente identico — al di sopra e al di là di ogni pensiero storico che pensa in epoche, età del mondo, miserie del mondo — la cui necessità non scaturisse da alcuna «distretta futura», bensì dalla legge eterna di tutto l'essere che diviene, questo è stato Nietzsche, nel momento in cui cercò di «ritradurre» l'uomo divenuto eccentrico nell'eterno «testo fondamentale» della natura.

Di contro all'esplicita constatazione nietzscheana che il carattere globale della vita e del mondo vivente *non* è stimabile e valutabile, Heidegger interpreta la filosofia di Nietzsche quale «metafisica dei valori» e il valore quale «punto di vista», il cui semplice senso egli stravolge artificiosamente. La concezione del mondo che Nietzsche ha in mente e che, sulla base dello *Zarathustra*, tenta di sviluppare nella *Volontà di potenza* è però caratterizzata dal fatto che la vita, quale volontà di potenza, non è valutabile, giacché «in ogni momento» è interamente ciò che è, e in ogni avvicendamento mantiene la stessa potenza e lo stesso significato. Nell'impianto dell'interpretazione heideggeriana del concetto di valore è anticipato in modo decisivo tutto l'ulteriore sviluppo della sua lettura di Nietzsche. Heidegger interpreta il meriggio, che è eternità, non come lo sentiva e lo intendeva Nietzsche, bensì in modo meramente negativo, quale «deposta caducità». Chiunque legga tuttavia ciò che Nietzsche dice riguardo al meriggio, non può che meravigliarsi di quanto di non-pensato e non-detto Heidegger riesca a tirar fuori. Heidegger trascura completamente nella sua interpretazione dell'«essenziale» della dottrina di Nietzsche il fatto che la terza e quarta parte dello *Zarathustra* si concludano con un rammemorare l'eternità. Questa eternità non è una preservazione della stabilità, bensì un eterno ritorno dell'identico nascere e trascorrere. Nell'interpretazione di Heidegger essa viene alla ribalta, quale eterno ritorno dell'identico, solo per il fatto che la volontà di potenza, a partire dalla quale Heidegger interpreta unilateralmente la dottrina del ritorno, assicura la stabilità costante di se stessa per un volere «il più possibile della stessa forma e misura». La volontà tornerebbe così incessantemente come l'uguale a se stessa come uguale, e il modo in cui l'essente nel tutto, la cui *essentia* è la volontà di potenza, esiste — la sua *existentia* —, sarebbe l'eterno ritorno dell'identico. Ma dal momento che Heidegger si è lasciato alle spalle la distinzione tradizionale tra *essentia* ed *existentia*, la sua interpretazione dei due termini fondamentali della metafisica nietzscheana, «volontà di potenza» e «eterno ritorno», giunge alla conclusione che Nietzsche non ha pensato proprio nulla di sostanzialmente nuovo, ma ha soltanto portato a compimento quello che fin dall'antichità è stato il motivo conduttore della metafisica: la determinazione dell'essente nel suo essere da parte di un'«essenza» e di un «esistenza» non ancora pensate. Il rapporto, che deve essere pensato in questi termini, tra volontà di potenza ed eterno ritorno dell'identico non viene da Heidegger ulteriormente discusso.

È indiscutibile che Nietzsche concepì l'eternità come un esser-sempre e quindi non come atemporalità, bensì come il presente temporale permanente ovvero come «presenzialità» di un divenire sempre identico, della stessa potenza e significato (*Was heisst Denken?*, pp. 40 sgg.; *Vorträge und Aufsätze*, p. 109). Resta solo da chiedersi se questa sia un'insufficienza o una mancanza dell'essere o non piuttosto la sua verità eternamente-temporale ovvero permanente. Da ultimo è la mancanza di *saggezza* che non vuole riconoscere che il sapere si realizza nella sua completezza solo quando sa «perfettamente» il mondo, vale a dire quando si accorge che in ogni istante di un «oggi» si ritrovano uniti l'«allora» e l'«in futuro» come tutto l'essente nella ruota dell'essere. «Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere. Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere. In ogni attimo comincia l'essere; attorno ad ogni "qui" ruota la sfera "là". Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità» (VI 268-9; 265-6). Questo primo annuncio della dottrina di Zarathustra a opera dei suoi animali non è certo qualcosa di assolutamente nuovo, bensì ripete, dal moderno punto di vista del volere, ciò che fin dall'antichità è stato pensato dalla metafisica. Ma chi ci dice che la verità si trasformi col passare del tempo, a opera di un «altro destino dell'essere», e non rimanga invece sempre la stessa, come l'essere di tutto l'essente, e perciò non torni col tempo nella coscienza di coloro che sanno? Se Nietzsche avesse considerato solo ciò che «adesso», nell'epoca della volontà di potenza e del sopravveniente dominio della terra, è palesemente attuale, sarebbe rimasto un critico inattuale della sua epoca. Solo per il fatto che si liberò dalla malattia del tempo è divenuto un «convalescente» che, quale ultimo amante della saggezza, sapeva del sempre-essente che sempre ritorna, giacché rimane identico in ogni mutamento e trasformazione dell'essente.

[1] 1 Trad. it. *Nietzsche, Filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni 1974.

NOTE

Nel suo libro Löwith rinvia alle seguenti edizioni delle opere di Nietzsche:

Werke. Grossoktav-Ausgabe, 19 voll., Leipzig 1894 sgg.;

Gesammelte Werke. Musarionausgabe, 23 voll., München 1923-29;

Werke und, Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe, München 1933 sgg. (rimasta incompleta).

Come si ricordava nella nostra Avvertenza che precede il testo, nel presente volume si è ritenuto opportuno adeguare le citazioni dalle opere di Nietzsche all'edizione storico-critica curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, la cui versione italiana riproduce nell'articolazione dei volumi e dei tomi l'edizione tedesca. Pertanto i rinvii bibliografici in nota, ove non sia presente altra indicazione, vanno così letti: il numero romano indica il volume, il numero arabo in esponente il tomo, il numero arabo immediatamente successivo la pagina dell'edizione tedesca, il numero arabo dopo la virgola la pagina dell'edizione italiana. Nel caso dei frammenti inediti pubblicati postumi, l'indicazione della pagina dell'edizione tedesca è seguita — tra parentesi — dal numero del frammento, secondo la numerazione della suddetta edizione critica; nei rari casi in cui alcuni frammenti presentano una numerazione discordante nelle due edizioni (tedesca e italiana), ma sono collocati nel medesimo volume e tomo, si indicano entrambi i numeri, rispettivamente dopo la pagina dell'edizione tedesca e dopo quella dell'edizione italiana. I componimenti in versi si trovano invece talora in volumi diversi e pertanto in questi casi l'indicazione del luogo dell'edizione tedesca è seguita da quella del luogo dell'edizione italiana preceduta dalla sigla « it. ». Per quanto concerne l'epistolario, si sono conservate le indicazioni di Löwith, che rinvia all'edizione dei *Gesammelte Briefe*, 5 voll., Leipzig und Berlin 1900 sgg. (= *Br.*).

S. V.

Prefazione alla prima edizione

¹ VI³ 262, 271.

² VI¹ 208, 204.

³ *Br.* I, 515.

Prefazione alla seconda edizione

1 Circa mezzo secolo più tardi furono pubblicati infatti i seguenti studi, in cui si tentò una nuova interpretazione della figura e dell'opera di Nietzsche: C. G. Jung, *Eine psychologische Analyse von Nietzsches Zarathustra*, 1935-1939 (protocolli inediti dei suoi seminari); K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Stuttgart 1935; K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936; M. Heidegger cominciò a tenere corsi di lezioni su Nietzsche a partire dal 1936 e alcune parti essenziali di queste lezioni furono pubblicate in *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950 (trad. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze 1968), *Was heisst Denken?*, Tübingen 1953 (*Che cosa significa pensare?*, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Milano 1978-1979), *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 (trad. it. Saggi e discorsi, a cura di G. Vattimo, Milano 1976).

2 Lettera a Overbeck del 28 dicembre 1888.

3 Stefan George, *Der siebente Ring*, München 1907; R. Oehler, *Die Zukunft der Nietzsche-Bewegung*, Leipzig 1938; M. Heidegger, *Holzwege* cit., pp. 230 e 233.

4 L'autore è profondamente grato a G. Bahlsen, proprietario della casa editrice Die Runde, per la pubblicazione di un libro che nella situazione politica del tempo non poteva trovare larga diffusione.

5 Ultima lettera a J. Burckhardt, datata 6 gennaio 1889, riprodotta in E. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg 1930.

6 Si veda C. A. Bernoulli, *F. Overbeck und F. Nietzsche*, Jena 1908, vol. II, p. 251; cfr. inoltre V¹ 22 sgg., 16 sgg.

7 VII³ 220 (34 [238]), 176.

Capitolo primo

- 1 III² 174 sg., 126 sg.; VIII² 251 (11 [3]), 223.
- 2 V² 404 (11 [170]), 333.
- 3 VII² 85 (25 [307]), 78; cfr. V² 263 sgg., 211 sgg. e VIII² 30 (9 [60]), 26.
- 4 VI² 55, 47 sg.
- 5 VI¹ 241, 238.
- 6 VIII³ 288 (16 [32]), 281.
- 7 VI² 146 sg., 117 sg.
- 8 V¹ 382 (3 [19]), 306 sg.
- 9 IV³ 283, 220; cfr. VII³ 207 (34 [196]), 164.
- 10 VI³ 338, 349.
- 11 VIII¹ 142 (2 [162]), 130.
- 12 VII² 128 sg. (25 [449]), 118; V¹ 278, 222 sg.
- 13 VIII² 114 (9 [188]), 101; VIII² 204 (10 [146]), 180.
- 14 V¹ 230, 188.
- 15 VII³ 149 (34 [25]), 108. .
- 16 VII³ 364 (40 [9]), 317 sg.; VP 372, 367.
- 17 VII² 144 (25 [515]), 132.
- 18 VII³ 388 (40 [57]), 342 sg.
- 19 VI² 28, 24 sg.
- 20 VIII¹ 137 (2 [146]), 125.
- 21 VI² 176, 142.
- 22 VII¹ 271 (7 [62]).
- 23 VII² 168 (26 [82]), 154.
- 24 VI³ 147, 152.
- 25 IV¹ 173 sg. (6 [4]), 159 sg.; III⁴ 325 (29 [220]).
- 26 Cfr. VI³ 341 sg., 353 e la lettera di E. Rohde del 24 marzo 1874.
- 27 VI¹ 156 sgg., 151 sgg. e VI¹ 159 sgg., 154 sgg.; cfr. VI¹ 242 sgg., 240 sgg.
- 28 IV¹ 173 sg. (6 [4]), 159 sg.
- 29 Br. III, 281; cfr. anche, ivi, p. 306.
- 30 Br. IV, 170.
- 31 Br. I, 487.
- 32 Br. IV, 347.
- 33 Br. IV, 434.
- 34 VI² 260 sg., 214.
- 35 V¹ 9, 8 sg.
- 36 Si veda VII³ 343 (38 [15]), 299.
- 37 Sul problema di *Al di là del bene e del male* si veda soprattutto VI¹ 113 sgg., 108 sgg. e VII¹ 231 sgg., 228 sgg. Sul problema della *Genealogia della morale* si veda soprattutto VI¹ 32 sgg., 30 sgg.; VI¹ 73 sgg., 70 sgg.; VI¹ 110 sgg., 105 sgg. Sul problema della *Volontà di potenza* cfr. VI¹ 51 sgg., 48 sgg.; VI¹ 70, 67; VI¹ 89 sgg., 84 sgg.; VI¹ 126, 121; VI¹ 142 sgg., 137 sgg.; VI¹ 168 sgg., 163 sgg.
- 38 VI² 267 sg., 221.
- 39 F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, Basel 1919, p. 282 sg. e C. A. Bernoulli, *op. cit.*, vol. I, p. 227 sg.

Capitolo secondo

- 1 IV³ 6, 5.
- 2 Cfr. tra l'altro *Br.* IV, 17, 114 e 293.
- 3 Cfr. VI³ 328, 340.
- 4 Si veda ad esempio VII³ 277 (36 [10]), 230.
- 5 *Br.* II, 568 sg.; *Br.* III, 365.
- 6 IV³ 7, 7.
- 7 Si veda a questo riguardo IV³ 3 sg., 3 sg.; IV³ 10 sg., 9 sg.; VIII³ 18 sgg. (14 [19-26]), 17 sgg.; VI³ 307, 318.
- 8 III⁴ 90 sg. (19 [267]).
- 9 IV¹ 191 sgg. (6 [48]), 174 sgg.
- 10 VI³ 348, 360.
- 11 Si veda l'edizione del *Nachlass* curata da A. Baeumler, *Die Unschuld des Werdetis* I, p. XIII sgg.
- 12 VII² 157 sg. (26 [47-48]), 144 sg.
- 13 Cfr. VI¹ 19 sgg., 17 sgg. e VII 122, 117: «Finita l'indugiante tetraggine della mia primavera! Passata la cattiveria dei miei fiocchi di neve a giugno! Estate io sono diventato tutto, e meriggio estivo! ».
- 14 VI¹ 336, 332; VI² 416 sgg., 354 sgg.; VII² 91 (25 [322]), 83; VII² 84 (25 [304]), 77; VII² 153 (26 [25]), 140; VII² 295 (27 [80]), 273.
- 15 VI¹ 26, 24 e VI¹ 129, 124.
- 16 VI¹ 6, 4. VI¹ 27, 25; VI¹ 91, 86; VI¹ 185, 180. Cfr. VII¹ 464 (13 [2]); VI² 337 sgg., 283 sgg.
- 17 Cfr. VI¹ 107, 102; VII² 73 (25 [249]), 67 e VII² 101 (25 [351]), 92 sg., in cui il terzo stadio è indicato come l'« io sono » degli dèi greci, mentre nello *Zarathustra* manca una designazione corrispondente per il « tu devi » e l'« io voglio ». Per il gioco di distruzione e creazione del fanciullo cosmico cfr. VII² 205 (26 [220]), 188, in cui Zarathustra, in un «discorso cosmico», manda in frantumi, dopo averla completata, la propria opera, per poi ricomporla sempre di nuovo.
- 18 VIII³ 288 sg. (16 [32]), 281 sg.
- 19 VI³ 403, it. VI4 61.
- 20 Cfr. la lettera del 16 giugno 1878, in cui E. Rohde predice a Nietzsche che potrà raggiungere la sua meta con un percorso a ritroso (*Br.* II, 546).
- 21 VI3 154, 161.

Capitolo terzo

1 Sul rapporto tra romanticismo, positivismo e nichilismo cfr. Vili¹ 205 (5 [50]), 190: «Tra il 1830 e il 1850 la fede romantica nell'amore e nell'avvenire si muta nella brama del nulla». Cfr. a questo riguardo la critica politica al romanticismo di A. Ruge, *Der Protestantismus und die Romantik*, in «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», II (1839), e C. Schmitt, *Politische Romantik*, München 1925².

2 Sulla valutazione di *Umano, troppo umano* da parte dei contemporanei si vedano le lettere di J. Burckhardt (Br. Ili, 174 sgg.) e di E. Rohde (Br. II, 543 sgg.). Per quanto riguarda la distinzione tra «spirito libero» e «libero pensatore» cfr. VI² 56 sgg., 48 sgg.; VII³ 281 sgg. (36 [17]), 235 sgg.; VIII³ 402 (22 [24]), 359.

3 Si veda VI³ 320 sgg., 331 sgg.

4 IV² 580 sg. (25 [8]), 469.

5 IV² 193, 162 sg.

6 IV³ 60, 46.

7 XV² 444 (19 [77]), 359.

8 IV³ 179, 135; cfr. inoltre L. Klages, *Die psychologischen Errungen-schaften Friedrich Nietzsches*, Leipzig 1926, cap. V.

9 Per il concetto nietzscheano di libertà come «volontà di essere autoresponsabili» si veda soprattutto VI³ 133 sgg., 137 sgg.; VI² 25 sgg., 22 sgg.; mentre invece a partire dallo *Zarathustra* il suo autentico concetto di libertà viene sviluppato dal rapporto tra caso e necessità.

10 VI¹ 77, 73; III⁴ 48 sg.; VII³ 390 (40 [59]), 345; V¹³ 273 sg., 283 sg.

11 IV² 9 sg., 5 sg.

12 IV³ 9 sg., 8 sg.

13 Rappresentanti tipici di questo nichilismo «eroico», divenuto attivo, furono dopo la prima guerra mondiale soprattutto E. Jünger e O. Spengler; di E. Jünger si veda *Das abenteuerliche Herz*, Berlin 1929, pp. 23 sg., 180 sg, 186 sg, 236 sgg.

14 IV² 9, 4 sg.

15 IV² 374 sg, 304 sg.

16 VII³ 389 sg. (40 [59]), 343 sg.

17 Si veda più avanti, pp. 57 sgg.

18 IV³ 328, 256; cfr. VI¹ 338 sgg, 334 sgg.

19 Cfr. IV² 169 sg, 129.

20 Cfr. la poesia omonima, VI³ 393 sgg, it. VI⁴ 41 sgg. Il dialogo tra viandante e ombra in cui, «sia pur in modo un po' vago», si dice che l'ombra è essente come la luce, prosegue nel colloquio tra Zarathustra e l'ombra del viandante e termina in quello tra Nietzsche e Dioniso, VI² 247 sgg, 203 sgg.

21 VI³ 262, 271.

22 IV³ 283 sg, 220 sg.; si veda sopra p. 11.

23 VIII³ 69 (14 [99]), 66.

24 VII³ 398 (40 [65]), 353.

25 IV² 581 (25 [8]), 469.

26 Si vedano i componimenti in versi *Il viandante*, V² 31, 25, e *Il viandante e la sua ombra* VII³ 35 (28 [61]); cfr. anche VIII¹ 191 (5 [8]), 176.

27 V² 510 (12 [23]), 396; cfr. VI¹ 194, 190.

28 Si veda Br. II, 582.

29 VI¹ 163, 158 e VI¹ 167, 162.

30 VI¹ 189, 185; VI¹ 334 sgg, 330 sgg.

31 VI¹ 335 sgg, 331 sgg. e VI¹ 189, 185. Cfr. VI¹ 268, 265, dove invece il senso nichilistico dell'eterno «ovunque» e «in nessun luogo» si trasforma nell'eternamente-identico; si veda più avanti p. 74.

32 VI¹ 53 sg, 43 sg.

33 VI³ 146, 151 e V2 313, 258.

34 VI³ 321, 332.

35 Rimanda a Voltaire anche la formula finale di *Ecce homo* «Écrasez l'infâme».

36 V¹ 288, 231.

37 VI² 54 sg, 47.

38 Cfr. il componimento poetico *Tra uccelli di rapina* VI³ 387 sgg, it. VI⁴ 30 sgg.

39 Un primo accenno a questa tendenza è contenuto in una lettera del 7 aprile 1866 a C. von Gersdorff: «Ieri c'era nel cielo un imponente temporale, io mi affrettai a raggiungere un monte vicino, [...] trovai lassù una capanna, un uomo che scannava due capretti, e suo figlio. Il temporale si scatenò con estrema violenza, con bufera e grandine; io provai un entusiasmo incomparabile e compresi pienamente che possiamo capire appieno la natura solo quando siamo costretti a trovare in essa rifugio dalle nostre preoccupazioni e dai nostri affanni. Cos'era per me l'uomo e la sua volontà inquieta! Cos'era per me l'eterno «tu devi» e «tu non devi»! Quanto diversi il fulmine, la bufera, la grandine: forze libere, senza etica! Come sono felici, come sono forti, pura volontà senza gli offuscamenti dell'intelletto!», *Br.* I, 25 sg. Cfr. i frammenti di venti anni più tardi: VIII² 304 (11 [132]), 270; VIII¹ 307 sg. (7 [15]), 285 sg.; VIII³ 82 sg. (14 [113]), 79 sg.; VIII² 347 sg. (11 [278]), 310 sg.

40 Si veda a questo riguardo K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941 (trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, a cura di G. Colli, Torino 1949).

41 Cfr. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 21 (trad. it. *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari 1976, pp. 229-32); *Briefwechsel und Nachlass*, a cura di K. Grün, Heidelberg 1874, parte prima, pp. 407 sg.

42 V² 281, 228.

43 VI³ 316, 327.

44 Sul declino dell'antichità cfr. IV² 134 sgg. 111 sgg.; V¹ 65 sg, 53 sg.; VI³ 243 sgg, 251 sgg, e inoltre B. Bauer, *Christus und die Caesaren*, Berlin 1877.

45 IV¹ 90 (3 [1]), 87; IV¹ 95 (3 [16-17]), 91; IV¹ 95 sgg. (3 [19-21]), 92 sg.; IV¹ 106 sg. (3 [61-62]), 101 sg.

46 Cfr. K. Hecker, *Mensch und Masse*, Dessau 1933, in cui la tendenza al «cambiamento» viene presentata come tendenza generale dell'epoca in tutta la letteratura posthegeliana dei Giovani Tedeschi, in particolare nel caso di K. Immermann.

47 VI¹ 51 sgg, 48 sgg.; VI¹ 89 sgg, 84 sgg.; cfr. III³ 59 sg.; V² 370 (11 [82]), 321 (11 [125]); VII¹ 74 (3 [1]).

48 VI³ 359, 371; VI³ 174 sg, 175 sg.

49 Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, a cura di G. Lasson, Leipzig 1907, p. 483; *Religionsphilosophie in Werke. Vollständige Ausgabe*, Berlin 1832-1845, vol. XII, p. 228 sgg.

50 G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in *Werke*, cit, vol. I, p. 153 (trad. it. *Fede e sapere in Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971, p. 252 sg.).

51 VI³ 283, 293; VIII³ 263 sgg. (15 [110]), 257 sg.; VIII² 269 sg. (11 [55]), 238 sgg.

52 Cfr. a questo proposito K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt a.M. 1953, p. 92 sgg. (*Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, Torino 1966).

53 VI¹ 386, 380.

54 V¹ 81 sg, 67 sg.

55 III⁴ 363; III³ 103 sg.; cfr. III³ 321; IV¹ 113 sg. (3 [76]), 107 sg.

56 Cfr. anche l'ultimo aforisma del primo libro di *Aurora*, *In hoc signo vinces*, V¹ 83 sg, 68 sg.

57 V² 158 sgg, 129 sg.

58 VII³ 144 sg. (34 [5]), 104.

59 V² 255 sg, 204 sg.

60 Per la storia del concetto di «sovra-uomo» e «uomo-dio» si veda «*Zeitschrift für deutsche Wortforschung*», I (1900), 1, p. 3 sgg.; le indicazioni di D. Tschizewskij, *Hegel und Nietzsche*, in «*Revue d'histoire de la philosophie*», a. Ili, fase. Ili, Paris 1929, e Dostojevskij-Studien, a cura di D. Cyzovskij, Reichenberg 1931.

61 VI¹ 98, 93; VI¹ 353, 348.

62 Cfr. il profilo di Nietzsche delineato da J. Burckhardt in *Br.* III, 174, 180 e 186.

63 VI¹ 13 sg, 11 sg.

- 64 «VII¹ 252 (7 [21]); cfr. VII³ 350 (39 [3]), 304.
 65 VI¹ 328, 324; VI¹ 343, 339; VI¹ 353, 348 sg.
 66 VI¹ 319, 315; VI¹ 321, 317; VI¹ 323, 319.
 67 VI¹ 32 sg, 31 sg.; VI¹ 267, 264.
 68 Si veda a questo riguardo A. Gide, *Ariadne*, in «*Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*», München 1925 e il libro su Dostoevskij di R. Guardini, *Der Mensch und der Glaube*, Leipzig 1933.
 69 VI¹ 327, 323.
 70 Cfr. VI¹ 109, 104 e V2 197, 158.
 71 VI¹ 328, 324.
 72 VIII² 431 sg. (11 [411]), 392 sg.
 73 VI² 429 sg, 366 sg.
 74 Cfr. le osservazioni di Nietzsche sul libro di K. E. Dühring, *Der Werth des Lebens*: IV¹ 207 sgg. (9 [1]), 189 sgg.
 75 VI³ 307 sgg, 318 sgg.; cfr. a questo riguardo le osservazioni di J. Burckhardt contenute nel capitolo *Zur Gesamtbilanz des griechischen Lebens* del suo studio sulla *Griechische Kulturgeschichte*, 4^a ed, vol. II, p. 349 sgg. (trad. it. *Storia della civiltà greca*, Firenze 1955).
 76 VI¹ 211, 207.
 77 VIII² 241 (26 [353]), 221.
 78 VI¹ 211, 207.
 79 Cfr. VIII³ 369 (20 [89]), it. VI⁴ 187; VI² 426 sgg, 364 sgg. e VI² 168 sg, 135 sg, in relazione alla superstite «volontà di verità», che si proibisce la «menzogna della fede in Dio».
 80 V² 264 sg, 212 sg.
 81 Si veda VIII¹ 13 sg. (14 [9]), 13.
 82 VII² 85 sg. (25 [307]), 77 sg.; VIII² 29 sg. (9 [60]), 26.
 83 VIII¹ 227 (5 [89]), 211; VII³ 447 (44 [7]), 402 sg.; VII¹ 343 (8 [10]); VIII² 142 (10 [43]), 125.
 84 Per quanto riguarda il nesso interno tra pessimismo, positivismo e nichilismo si veda in particolare VIII¹ 129 sg. (2 [131]), 118 sg.; VIII¹ 299 sgg. (7 [8]), 278 sg.; VIII² 74 (9 [126]), 65; VIII² 74 (9 [128]), 65; VIII² 237 (10 [192]), 211; VIII² 288 sgg. (11 [99]), 256 sgg.; VII² 11 sg. (25 [16]), 9; VIII³ 47 sg. (14 [75]), 46; cfr. V² 263 sgg, 211 sgg.; V¹ 288, 231; VI¹ 305 sgg, 301 sgg.; VIII³ 375 (20 [133]), it. VI⁴ 203.
 85 VI¹ 212, 208. Sull'immagine del vento australe cfr. VI¹ 43, 41 e VI¹ 248, 245 sg.; si veda inoltre V² 13 sgg, 13 sg.; V² 310 sgg, 255 sgg.; VI³ 306, 317; VII² 7 sg. (25 [9]), 5 sg.
 86 VIII¹ 123 sgg. (2 [127]), 112 sgg.; VIII¹ 326 (7 [64]), 302 sg.; VI² 426 sgg, 364 sgg.
 87 VIII² 432 (11 [411]), 393.
 88 VIII² 311 sg. (11 [148]), 277 sg.
 89 VI² 357, 299; VI² 429 sg, 366 sg.
 90 VI² 72, 60 sg.; VI³ 170 sgg, 172 sg.; VI³ 183, 185; cfr. VIII³ 263 sgg. (15 [110]), 257 sg.
 91 VIII¹ 125 (2 [127]), 114; V² 158 sgg, 129 sgg.
 92 VII² 10 sg. (25 [13]), 7 sg.
 93 Cfr. VI¹ 52 sg, 49 sg.; V² 264 sg, 212 sg.
 94 VIII² 18 (9 [41]), 15 sg.
 95 VI² 72 sg, 61 sg.
 96 VIII³ 324 (17 [4]), 316.
 97 VIII³ 323 (17 [4]), 315.
 98 Si veda a questo riguardo G. Naumann, *Zarathustra-Kommentar*, Leipzig 1899-1901, parte IV, pp. 179 sgg. Una delle accuse più comuni rivolte dalla tarda paganism alle comunità cristiane era quella di adorare un asino. Si veda a questo proposito P. Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1934, pp. 193 sgg.; e W. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt a.M. 1933, p. 158. È possibile che Nietzsche nel comporre la sua parodia avesse presente il riferimento di Lichtenberg alla festa dell'asino in *Vermischte Schriften [Originai-Ausgabe]*, Göttingen 1844-1853, vol. V, p. 326.
 99 IV¹ 143 (5 [105]), 134; cfr. Br. IV, 247 e 348.
 100 100 Si vecja più avanti l'Appendice.

101 VIII¹ 317 (7 [45]), 294; VIII¹ 326 (7 [64]), 302 sg.; VIII² 3 (9 [1]), 3; VIII² 74 (9 [127]), 65; VIII² 96 (9 [164]), 84; VIII² 436 (11 [416]), 397 sg.; VIII² 455 (12 [2]), 418; VIII³ 48 sg. (14 [77]), 46 sg.; VIII³ 49 (14 [78]), 47; VIII³ 112 (14 [136]), 110; VIII³ 113 sg. (14 [137]), 110 sgg.; VIII³ 132 sg. (14 [156]), 129 sg.; VIII³ 212 (15 [20]), 207 sg.; VIII³ 260 (15 [100]), 253 sg.; VIII³ 261 (15 [102]), 254; VIII³ 311 sg. (16 [86]), 304 sg.; VIII³ 317 sg. (17 [1]), 309; VIII³ 327 sg. (17 [9]), 319 sg.; VIII³ 337 sg. (18 [17]), 328 sg.; VIII³ 347 (19 [8]), 339; VIII³ 397 bg. (22 [14]), 355; VIII³ 402 (22 [24]), 359. Per quanto concerne l'integrazione della *Volontà di potenza*, quale «trasvalutazione di tutti i valori», nella filosofia, decisiva a questo riguardo, dell'eterno ritorno, si veda VI³ 348, 360; VIII² 436 (11 [416]), 397 sg.; VIII³ 347 (19 [8]), 339; VIII³ 397 sg. (22 [14]), 355; VIII³ 402 (22 [24]), 359.

102 VIII² 74 (9 [127]), 65; VIII² 3 (9 [1]), 3.

103 VI¹ 173 sgg., 168 sgg.; VI¹ 179, 174; VI³ 325 sg., 337 sg.; VII³ 338 sg. (38 [12]), 292 sg. e it. VII³ 441 sg.

104 VIII¹ 217 (5 [71]), 201.

105 VIII² 3 (9 [1]); 3; VII² 91 (25 [322]), 83.

106 VIII¹ 317 (7 [45]), 294.

107 VI² 352, 297.

108 V² 250, 201 sg.

109 Cfr. *Br.* IV, 178 sg.

110 VIII¹ 126 (2 [129]), 115.

111 Cfr. VIII² 71 sg. (9 [123]), 63.

112 VI¹ 191, 187.

113 VI¹ 267, 264.

114 Cfr. invece «le scappatoie finora tentate» al cospetto dell'idea del ritorno, VII¹ 637 sg. (21 [6]).

115 V² 304, 249 sg.

116 «Il trucco psicologico di questi anni fu quello di arrivare fin sull'orlo di un pauroso abisso senza guardarvi *dentro*, facendo serenamente un passo dopo l'altro, [...] insomma, passare coraggiosamente oltre un pericolo credendo di andare incontro a un pericolo», VIII¹ 191 (5 [8]), 176; cfr. VI¹ 195, 191 e V² 510 (12 [105]), 396 (12 [23]); come anche V² 208, 165 e il componimento poetico *Il viandante* VIII³ 30 sg, it. VI⁴ 124 sgg.

117 VI¹ 195, 191; VP 392, 385.

118 VI¹ 267, 264

119 VI¹ 5, 3.

120 VII¹ 152 sg. (4 [127]); V² 550 (15 [54]), 441 (13 [52]).

121 VII³ 74 (31 [4]), 33.

122 VII¹ 392 (10 [47]); VII¹ 627 (20 [10]).

123 VIII³ 288 (16 [32]), 281 sg.

124 Che nello *Zarathustra* i discorsi non siano tra loro slegati, bensì costituiscano una nascosta e lunga catena di idee e rappresentino un problema filosofico, lo afferma Nietzsche in una lettera in cui definisce «ben fatta» la sua opera, «per parlare come un falegname», *Br.* IV, 175 sg.

125 *F. Nietzsches Briefwechsel mit F. Overbeck*, Leipzig 1916, pp. 199, 216 e 240.

126 VI³ 333, 344.

127 Cfr. V² 417 sg. (11 [330]), 388 sg. (piano del 26 agosto 1881); *Br.* IV, 164 e 210.

128 VII³ 250 (35 [41]), 205; cfr. VII² 205 (26 [220]), 188; VIII¹ 92 (2 [72]), 82; VI¹ 89 sgg, 84 sgg.

129 *Br.* IV, 133 e 153.

130 *Br.* IV, 149.

131 VIII¹ 240 (6 [4]), 221.

132 It. VI³ 594.

133 *Br.* IV, 132 e 199.

134 134 VI³ 257, 267; VI³ 296, 307.

135 *Briefwechsel mit Overbeck* cit, pp. 196, 216, 227 sg, 231,

136 VI¹ 101 sg, 97 sg.

137 VI³ 338, 349; cfr. VI¹ 227 sgg, 223 sgg.

138 Sul «problema dell'attore» cfr. V² 290 sg, 236 sgg. e VIII³ 102 (14 [128]), 99 sg.

139 Si veda a questo riguardo L. Klages, op. cit., nota 46.

140 Si veda *Br.* IV, 70. Si potrebbero ricordare analoghi «istanti» decisivi nella vita di altri pensatori: l'enigmatica illuminazione di Descartes il 10 novembre 1619, l'annotazione di Pascal del 23 novembre 1654, la descrizione di Rousseau della sua illuminazione sulla via per Vincennes (lettera a Malherbes del 12 gennaio 1762), le annotazioni nel diario di Kierkegaard del maggio 1838. Tuttavia l'esperienza intellettuale, che «mutò» radicalmente Nietzsche, non si chiarisce affatto con tali paragoni. Essa può spiegarsi semmai a partire dal contesto d'idee dello *Zarathustra*.

141 V² 317 sgg, 262 sg.; VI² 350 sgg, 295 sgg.

142 VI¹ 398, 391.

143 VI¹ 338, 334; VI¹ 340, 336; VI¹ 398, 391.

144 VI¹ 183 sgg, 178 sgg.; VI¹ 185 sg, 180 sg.

145 VI¹ 122, 117; VI¹ 229, 225.

146 Cfr. VIII¹ 315 sg. (7 [38]), 292 sg.

147 La relazione di tipo letterario tra questa narrazione e un passo dei *Blätter von Prevorst* di J. Kerner fu messa in luce per la prima volta da K. Jung (in «Zukunft» del 25 febbraio 1905) e accolta nei loro lavori da Möbius, Seillière e Andler.

148 Cfr. VI¹ 163 sgg, 158 sgg.

149 Cfr. l'inizio della *Seconda canzone di danza*, VI¹ 278, 274.

150 VI¹ 203, 199. Nel componimento in versi *Il fuoco del faro*, vale a dire dopo la guarigione di Zarathustra dalla malattia «uomo», il fuoco vulcanico delle viscere della terra si trasforma in un falò sotto un nero cielo, che avvampa all'insù con muto ardore, come punto interrogativo per coloro che hanno risposto, VI³ 391 sg, it. VI⁴ 39. Cfr. a questo proposito il componimento in versi *Ecce homo*, V² 39, 32; e inoltre VII¹ 668 (22 [5]).

151 VI¹ 168, 163.

152 VI¹ 169 sg, 164 sg.; VI¹ 403, 396, dove parimenti, ma per ragioni inverse, non c'è più «tempo».

153 VI¹ 171, 166.

154 Cfr. a questo riguardo l'interpretazione di Ch. Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, Paris 1920-1931, parte VI, pp. 26 sgg, che però a nostro parere non è convincente.

155 VI¹ 6, 4; VI¹ 31, 30.

156 VI¹ 34, 33; VI¹ 51 sgg, 48 sgg.

157 Cfr. per contro VI³ 191 sg, 194 sgg.

158 VI¹ 183 sg, 178 sg.

159 VI¹ 280 sg, 276 sg.

160 VII¹ 28 (1 [88]): «L'eroismo è la *buona volontà* verso il tramonto di se stessi».

161 VI¹ 185, 180.

162 VI¹ 89 sgg, 84 sgg.

163 Cfr. a questo proposito *Br.* IV, 169.

164 VI¹ 194 sgg., 190 sgg.; VI¹ 203 sg, 199 sg.; VI¹ 237 sgg, 234 sgg.

165 VI¹ 227 sgg, 223 sgg.

166 *Ibidem*.

167 VI¹ 179, 174; cfr. *Br.* IV, 300.

168 «Senza una meta, che non avessi stimato indicibilmente importante, non avrei potuto mantenermi in alto, alla luce, e *sopra* i neri flutti! Questa è la mia vera ed unica scusante per il tipo di letteratura che faccio dal 1876: è la mia ricetta e il medicamento che ho preparato io stesso contro il disgusto per la vita. Che anni! Che lunghe sofferenze! Quali intimi affanni, sconvolgimenti, solitudini!», *Br.* II, 566; cfr. *Br.* IV, 348 e *Br.* I, 445: «La mia esistenza è un *peso terribile*; da lungo tempo l'avrei gettata via da me, se non avessi fatto le prove e gli esperimenti più istruttivi in campo etico-spirituale proprio in questo stato di sofferenza e di rinuncia quasi assoluta».

169 VI¹ 194) 189 sg. e inoltre VIII³ 370 (20 [100]), it. VI⁴ 191; cfr. VII¹ 638 (21 [6]).

170 VI¹ 195; 191; VI¹ 354, 350.

- 171 VI¹ 196, 192.
 172 VI¹ 196 sg, 192 sgg.; cfr. VI¹ 394, 388.
 173 VI¹ 175 sgg, 170 sgg.; VI¹ 203 sgg, 199 sgg.; VI¹ 245 sgg, 242 sgg.; cfr. inoltre VI¹ 11 sg, 9 sg.; VI¹ 106 sg, 101 sg.; VI¹ 179, 174; VI¹ 264 sg, 261 sg.; VI¹ 307 sg, 303 sg.
 174 VI¹ 265, 262 e VI¹ 270, 267: «Il grande disgusto per l'uomo ciò mi soffocava e mi era strisciato dentro le fauci: e ciò che l'indovino aveva profetizzato: " Tutto è indifferente, nulla vale la pena, il sapere strangola "». Cfr. Br. IV, 329.
 175 VI¹ 106, 101.
 176 IV³ 170, 129.
 177 VI¹ 107, 102.
 178 Da questo punto dello *Zarathustra* l'elaborazione della vera e propria idea del ritorno subisce un arresto e viene ripresa solo nel capitolo *Il convalescente*. Cfr. VII¹ 623 (20 [3]) che testimonia il progetto di far seguire immediatamente a questo capitolo quello intitolato *Della beatitudine non voluta*.
 179 VI¹ 201, 196.
 180 VI¹ 170, 165 sg.; VI¹ 201, 197.
 181 VI¹ 201, 197; VI¹ 204, 200.
 182 VI¹ 236, 233; VI¹ 242, 240.
 183 VI¹ 202, 198.
 184 Cfr. l'*Epodo* di *Al di là del bene e del male*, VI² 253 sgg, 207 sgg.
 185 VI¹ 206, 202; VI¹ 236, 233; VI¹ 266, 263.
 186 VI¹ 243 sg, 241 sg.
 187 VI¹ 255, 252.
 188 Cfr. il componimento omonimo VI³ 386, it. V¹⁴ 29.
 189 VI¹ 268 sg, 265 sg.
 190 VII² 73 (25 [249]), 67.
 191 VI¹ 272 sg, 270.
 192 VI¹ 276, 273 e la terza parte della poesia *Il sole declina*, VI³ 393, it. VI⁴ 41. Cfr. il componimento in versi *La navicella misteriosa*, V² 327 sg, 268 sg, in cui la stessa navicella dell'eternità, ancora irredenta ed enigmatica, riposa su «neri abissi», mentre nella *Seconda canzone di danza*, come barchetta luccica su acque notturne e, come un simbolo dell'eterno ritorno, proprio nell'andar giù «beve» le acque sacre della vita e «ammicca di nuovo», VI¹ 278, 274. Sulla vite, quale pianta sacra a Dioniso, cfr. W. Otto, *op. cit.*, pp. 133 sgg.
 193 VI¹ 283 sgg., 279 sgg.
 194 VI¹ 281 sg, 277 sg. e VI¹ 391 sgg, 385 sgg.
 195 Si veda il componimento poetico *Gloria ed eternità*, VI³ 400 sgg., it. VI⁴ 55 sgg, che Nietzsche aveva pensato di porre a conclusione di *Ecce homo*; cfr. la prima elaborazione di questa idea in III² 329, 306.
 196 Cfr. VII¹ 24 (1 [70]): «Noi [...] dobbiamo voler divenire esseri periodici — uguali all'esistenza», cioè alla naturale essenza vitale del mondo.
 197 Si veda il componimento in versi *Ultima volontà*, VI³ 386, it. VI⁴ 29.
 198 VI¹ 107, 102; VI¹ 254, 252.
 199 VI¹ 358, 353 sg.
 200 VI¹ 106, 101.
 201 VI¹ 95, 90; VI¹ 264 sg, 261 sg.
 202 Si veda l'ultima parte di *Gloria ed eternità*; cfr. VI³ 292 sg, 303 sg.
 203 VI¹ 265, 262.
 204 VI¹ 205, 201.
 205 VI¹ 107, 101; cfr. VI¹ 26 sg, 24 sg.
 206 VI¹ 258, 255.
 207 VI¹ 250, 247.
 208 VI¹ 175 sg, 170 sg.; in *Ecce homo* questo passo compare di nuovo. Cfr. VI¹ 96, 91; VI¹ 124, 119; VI¹ 244 sgg, 242 sg. e VIII³ 216 sgg. (15 [30]), 212 sgg. Heidegger, andando oltre e allontanandosi da ciò che è detto (*Was heisst denken* cit, pp. 33 sgg. e *Vorträge*

und Aufsätze cit, pp. 110 sgg.) dà una interpretazione della «vendetta» diversa da quella fornita da noi qui di seguito.

209 «L'idea insensata di pensare se stessi come autori di una libera scelta per la propria esistenza e anche per il proprio essere così e così. Ragione segreta: l'esigenza che *dovrebbe* esistere un essere tale da *impedire* il nascere di una creatura che disprezza se stessa, come sono io. *Sentire sé* come argomento contro Dio», VIII¹ 121 (2 [124]), 111; VIII¹ 122 Sg. (2 [126]), 111 sg.; cfr. soprattutto VIII³ 216 sgg. (15 [30]), 212 sgg.; VI² 345 sg, 290 sg. e VI³ 89 sgg, 91 sgg.

210 Un orientale, lo scrittore giapponese S. Natsume, nota in un'osservazione a margine della «redenzione» di Zarathustra in virtù di un volere a ritroso: «La più grande assurdità che mai un uomo abbia potuto esprimere», e a proposito del principio della necessità (VI¹ 244, 241), che è la libertà stessa: «Questo è il fine pratico che si sono sforzati di raggiungere tanti sacerdoti Zen e discepoli di Confucio. Essi raggiunsero però un grado di perfezione (vale a dire la perfetta libertà) molto più alto di quello mai raggiunto da un europeo. I cristiani non hanno mai sognato che possa esistere una tale libertà. La loro arrogante autocoscienza sembra non conoscere limiti».

211 «Che *tutto ritorni*, è l'estremo *avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione*», VIII¹ 320 (7 [54]), 297. E: «Il divenire deve apparire giustificato in ogni attimo; [...] non è assolutamente lecito giustificare il presente con un futuro o il passato con il presente», VIII² 276 (11 [72]), 246.

212 VI¹ 211, 207 e VI¹ 189, 185; cfr. VII¹ 649. (22 [1]).

213 Sulla distinzione tra fato antico e destino moderno cfr. Th. Haecker, *Vergil*, Berlin 1931, p. 104 sgg.

214 VII² 291 sg. (27 [67]), 270.

215 VI¹ 257, 254; VI³ 342, 354.

216 *Gloria ed eternità* (IV strofa), VI³ 400, it. VI⁴ 55.

217 VI³ 295, 306; sul concetto di dionisiaco si veda soprattutto III¹ 9 sgg, 7 sgg.; III² 45 sgg, 49 sgg.; VI³ 307 sgg, 318 sgg.; V² 301 sgg, 247 sgg.

218 Cfr. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, a cura di L. Kuhlenbeck, Leipzig 1913, p. 68; F. W. J. Schelling, *Die Weltalter* (Nachlass-Ausgabe), a cura di M. Schröter, München 1946, pp. 217, 227 e *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861, sez. I, vol. IX, p. 235.

219 *Briefwechsel mit Overbeck* cit, pp. 448 e 451.

220 VI³ 328, 340.

221 VI¹ 205, 201.

222 VI¹ 204, 200.

223 VI¹ 249, 246.

224 Cfr. VIII³ 357 (20 [25]), it. VI⁴, 161; VIII³ 360 (20 [43]), it. VI⁴ 169.

225 VII² 291 (27 [67]), 270; VII² 73 (25 [249]), 67 e in relazione al ritorno, cfr. anche la sua dottrina in VI¹ 272 sg, 269 sg.

226 Cfr. *Br.* IV, 199.

227 VI¹ 32, 31.

228 VI¹ 4 sg, 6 sg.

229 VIII¹ 155 sg. (2 [183]), 143 sg.

230 VI¹ 26, 24.

231 VI³ 257, 267.

232 VIII³ 16 (14 [14]), 15.

233 VI³ 167, 168.

234 VII¹ 156 (4 [137]); VII¹ 136 sgg. (4 [75-77]); VII¹ 139 (4 [80-81]); VII¹ 140 (4 [83-84]); VII¹ 159 (4 [147]); VII¹ 164 (4 [171]); VII¹ 166 (4 [180]); VII¹ 165 (4 [177]); VII¹ 450; VII¹ 452; VII¹ 421 (12 [7]); VII¹ 475 (13 [5]); VII¹ 505 (15 [9]). Cfr. inoltre VIII² 128 sg. (10 [17]), 113 sg.

235 VII¹ 703 sg. (24 [28]); cfr. VIII¹ 218 sg. (5 [71]), 203.

236 VI¹ 74 sg, 69; VI¹ 243, 241; VI¹ 263, 260.

237 VII² 72 sg. (25 [247]), 66.

238 IV¹ 134 (5 [60]), 126; IV¹ 93 sg. (3 [12]), 90; IV¹ 130 (5 [49]), 122; IV¹ 126 sg. (5 [37]),

- 119; VI³ 168, 169.
 239 VI³ 144 sgg., 149 sgg.
 240 IV¹ 143 sg. (5 [107]), 134 sg.
 241 VIII¹ 130 (2 [131]), 120.
 242 417 (11 [197]), 388 (11 [330]).
 243 VIII¹ 112 (2 [108]), 101 sg.
 244 VIII² 285 (11 [94]), 253 sg.
 245 V² 401 (11 [159]), 367 (11 [264]).
 246 VII¹ 547 (16 [63]).
 247 V² 402 sg. (11 [163]), 368 sg. (11 [268]); cfr. III⁴ 140 (23 [14]).
 248 V² 401 (11 [159]), 367 (11 [264]).
 249 Proprio questa volontà di futuro viene però cancellata dalla dottrina dell'eterno ritorno dell'identico. Nietzsche scrive nel 1888 a Georg Brandes: «Di quando in quando dimentico di vivere. Un caso, un problema mi rammenta i giorni in cui quasi si estinse in me un concetto cardine della vita, il concetto di "futuro". Nessun desiderio, neppure la minima traccia davanti a me! Una superficie levigata! Perché un giorno dei miei settant'anni non dovrebbe essere uguale a un giorno della mia vita attuale? Non ho forse vissuto troppo a lungo in prossimità della morte per poter aprire ancora gli occhi sulle belle possibilità? Ma è certo che ora mi limito a pensare dall'oggi al domani... e non oltre! Questo può essere irrazionale, non pratico e forse anche non cristiano — quel predicatore dalla montagna proibì proprio questo darsi cura "del domani" — mi sembra però filosofico in massimo grado», *Br.* III, 307 sg.
 250 Si veda G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907, pp. 251 sgg.
 251 V² 421 sg. (11 L203]), 382 sg. (11 [317]); V² 394 (11 [143]), 355 sg. (11 [226]).
 252 V² 422 (11 [206]), 381 (11 [312]).
 253 VIII¹ 209 (5 [54]), 194.
 254 V² 472 sg. (11 [345]), 390 (11 [340]) e V² 451 sg. (11 [292]), 319 (11 [117]); VI³ 307 sgg., 319 sgg. e VIII¹ 216 sg. (5 [71]), 201 sg.; VII³ 280 (36 [15]), 233 sg.; V² 240 sgg., 193 sgg.
 255 VIII³ 166 (14 [188]), 163.
 256 VI¹ 231, 228.
 257 V² 421 (11 [202]), 382 (11 [316]).
 258 VII³ 280 sg. (36 [15]), 233 sg.; cfr. V² 420 (11 [201]), 383 sg. (11 [320]); VIII¹ 255 sgg. (7 [1]), 237 sgg.; VII¹ 693 sgg. (24 [15]); VIII² 276 sgg. (11 [72]), 245 sgg.; VIII² 9 (9 [13]), 8; VIII³ 74 sg. (14 [105]), 72 sg.; VIII² 279 (11 [74]), 248; VIII² 7 (9 [8]), 6 sg.; VIII³ 13 (14 [8]), 12 sg.; VIII² 278 sg. (11 [73]), 247 sg.
 259 VIII³ 168 (14 [88]), 165.
 260 *Ibidem*. Cfr. V² 370 sg. (11 [84]), 322 (11 [127]); V² 396 (11 [148]), 358 (11 [235]); V² 422 (11 [205]), 380 sg. (11 [311]).
 261 V² 396 (11 [148]), 359 (11 [235]).
 262 VIII² 277 sg. (11 [72]), 247.
 263 V² 400 (11 [157]), 365 sg. (11 [258]); per quanto concerne il tentativo nietzscheano di una fondazione matematica cfr. l'argomentazione di Kant nella I tesi dell'antinomia della *Critica della Ragion pura*, come pure la critica schopenhaueriana ad essa, *Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 1854, parte I, p. 586 sg. Cfr. inoltre O. Becker, *Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft*, in «*Blätter für deutsche Philosophie*», vol. IX, fase. 4, 1936.
 264 VII³ 338 sg. (38 [12]), 292 sg.; cfr. la primissima formulazione della visione dionisiaca del mondo, con il nome di visione eraclitea, III² 316 sgg., 290 sgg. e inoltre F. Nietzsche, *Werke, Grossoktav-Ausgabe*, Leipzig 1894 sgg., vol. XIX, p. 167 sgg.
 265 VI¹ 142 sgg., 137 sgg.; VI¹ 70 sgg., 67 sgg.
 266 VI¹ 280, 276.
 267 Cfr. O. Becker, *Mathematische Existenz*, Halle 1927, pp. 664 sgg. e 757 sgg.
 268 IV³ 3, 3.
 269 VII¹ 114 (4 [13]); cfr. *Br.* IV, 176: «Un'immagine, che ricorre almeno una volta in quasi tutti i miei scritti — "elevato al di sopra di se stesso" — è divenuta realtà e, se solo Lei sapesse cosa sta a significare in questo caso *se stesso!*»; cfr. a questo riguardo L. Klages, *op. cit.*,

capitoli IX e XIV, in particolare p. 204: «In tutto e per tutto lo *Zarathustra* è un'esegesi entusiasticamente inquietante del prefisso "sovra". Sovrabbondanza, sovra-bontà, sovra-tempo, sovra-tipo, sovra-ricchezza, sovra-eroe: queste sono solo alcune delle numerosissime sovra-parole, in parte neologismi, in parte termini di uso sempre ripetuto, che sono altrettante chiavi di lettura di un'unica parola: *superamento*».

270 L. Klages, *op. cit.*, pp. 175 sgg.

271 VII³ 339 (38 [12]), 293.

272 It. VII³ 441 sg. In un altro aforisma il rapporto tra questa volontà di volere-di-nuovo-e-ancora-una-volta e la volontà di nulla si chiarisce grazie al fatto che l'immagine del rispecchiamento del mondo in un occhio, che è abbastanza chiaro per contemplarlo, è applicata al *nulla* anziché al *mondo*, VII² 11 sg. (25 [16]), 9.

273 Cfr. VII¹ 489 (13 [24]): «Zarathustra dice: io sono il piacere del vento Mistral, dell'elettricità, dell'altezza, dell'avvicinarsi delle stagioni».

274 Si veda F. Nietzsche, *Werke, Musarionausgabe*, München 1920-1929, vol. I, p. 427 e *Grossoktav-Ausgabe* cit, vol. XIX, p. 176. Non è possibile stabilire con certezza se Nietzsche avesse presente il saggio di H. L. Helmholtz, *Sulla conservazione della forza* (1847); cfr. E. Forster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, Leipzig 1904, vol. II, p. 136; le osservazioni di Nietzsche su R. Mayer passarono dalla più grande speranza alla massima delusione; *Br. IV*, pp. 60, 63, 102 sg.; cfr. *Peter Gasts Briefe an Nietzsche*, München 1923-1924, vol. I, pp. 122, 163, 172, 174, 179, 202, 243, 245. Si veda anche *Grossoktav-Ausgabe* cit, p. 432 (nota al frammento n. 105) e a questo proposito Ch. Andler, *op. cit.*, vol. IV, pp. 254 sgg. Non mi è stato possibile reperire il libro di A. Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, Paris 1927, cui Andler fa riferimento. Lo studio più dettagliato sulla filosofia della natura di Nietzsche è fornito da A. Mittasch, *Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart 1952.

275 L'espressione fu coniata da P. J. Möbius, che fu anche l'unico a riconoscere in modo approssimativo ma chiaro quale significato avesse il fatto che Nietzsche credeva nella scienza: «Senza la calamità della fisica assoluta non si comprende il destino di Nietzsche. Sembra che l'atteggiamento di Nietzsche sia stato quello di molti che in realtà non capiscono nulla nel campo della scienza, ma che proprio per questa ragione nutrono un rispetto immenso per le enunciazioni di " esimi scienziati Mentre in generale non credono a nulla, credono sulla parola ai rappresentanti della scienza moderna. Anche Nietzsche si è piegato e poi ha gridato: la metafisica non esiste!». «La freschezza della gioventù, l'entusiasmo per Wagner e Schopenhauer e per un nuovo movimento culturale dappprincipio fecero superare a Nietzsche questo deserto. Quando però perse la fiducia in questi ideali si ritrovò in un mondo senza senso, s'inasprì e gridò: Dio è morto, tutto è senza senso. E volle allora divenire il trasvalutatore di tutti i valori. In realtà in lui si esprime la disperazione. Essa lo tormentò, finché egli fu in grado di approntarsi un misero surrogato della metafisica — il sovra-uomo e l'eterno ritorno».

276 Con l'intento di una tale ri-traduzione Nietzsche parla della necessità di una «naturalizzazione dell'uomo», VIII² 148 sgg. (10 [53]), 130 sgg, e di una «naturalizzazione della morale».

277 III² 369, 355; cfr. VIII³ 236 (15 [51]), 231.

278 V² 424 (11 [217]), 377 (11 [296]).

279 III² 130 (5 [118]); F. Nietzsche, *Grossoktav-Ausgabe* cit, vol. XIX, pp. 189 sgg.; Id, *Musarionausgabe* cit, vol. I, p. 34; cfr. VII¹ 464 (13 [2]).

280 Si veda VIII³ 16 (14 [14]), 15: «Con il termine "dionisiaco" si esprime: un impulso verso l'unità, un dilagare al di fuori della persona, della vita quotidiana, della società, della realtà, come abisso dell'oblio, come traboccare appassionato-doloroso in stati d'animo più oscuri, più pieni, più fluttuanti; un'estatica accettazione del carattere totale della vita, come l'uguale in ogni mutamento, l'ugualmente potente, l'ugualmente beato; la grande e panteistica partecipazione alla gioia e al dolore, che approva e santifica anche le qualità più terribili e problematiche della vita, attingendo dall'eterna volontà di generazione, di fecondazione, di eternità: come sentimento unitario della necessità di creare e distruggere». Per quanto concerne la presa di distanza dal panteismo tradizionale si veda VIII¹ 217 sg. (5 [71]), 202 e VII¹ 111 (2 [106]), 100 sg.

- 281 Cfr. VI¹ 135 sgg., 130 sgg. e VI¹ 280 sg., 276 sg.; come pure VI¹ 129 sg., 124 sg. e VI¹ 307 sg., 303 sg.; IV² 108 sg., 89 sg. e Br. I, 360: «Io credo che il *voler-conoscere* resti l'ultima regione della volontà-di-vita, un dominio intermedio tra volere e non-volere-più».
- 282 V¹ 263, 211 e V» 265 sg., 213 sg.
- 283 VIII¹ 127 (2 [131]), 116; cfr. VIII² 237 (10 [192]), 211 e VIII¹ 215 (5 [71]), 199 sg.
- 284 Cfr. a questo proposito G. Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, Breslau 1882 e Ch. Andler, *op. cit.*, vol. II, pp. 118 sgg.
- 285 VI³ 74 sg., 75 sg.
- 286 Cfr. VI³ 368, 380.
- 287 Cfr. L. Andreas-Salomé, *Nietzsche in seinen Werken*, Dresden 19243, pp. 165 sgg.
- 288 III³ 172 sg. (7 [116]).
- 289 VII² 203 (26 [209]), 186 e VIII¹ 29 (1 [89]), 25.
- 290 VII¹ 164 (4 [172]).
- 291 III⁴ 81 sg. (19 [235-236]); VII² 201 (26 [203]), 184 sg.; VIII¹ 112 (2 [108]), 101 sg.
- 292 VII¹ 450 (13 [1]).
- 293 VI¹ 338 sg., 334 sg.
- 294 V¹ 335, 269.
- 295 VI¹ 105, 100; VI¹ 298, 294.
- 296 Si veda l'ultima lettera di Nietzsche a J. Burckhardt in E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg 1930.
- 297 Cfr. il componimento in versi *Sulla povertà di chi è il più ricco*, VI³ 404, it. VI⁴ 63 sgg.
- 298 VI¹ 272, 270.
- 299 VI¹ 26, 24 e VI¹ 294, 290.
- 300 IV³ 328, 256; cfr. la lettera dell'I 1 novembre 1879 a P. Gast.
- 301 Si veda, per quanto riguarda le pagine seguenti, F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a.M. 1943, pp. 195 sgg.; K. Schlechta, *Nietzsches grosser Mittag*, Frankfurt a.M. 1954, p. 66 sg. (trad. it. *Nietzsche e il grande meriggio*, a cura di U. Ugazio, Napoli 1981).
- 302 K. Schlechta, *op. cit.*, p. 32.
- 303 Ivi, pp. 47 sgg. e 54.
- 304 VI¹ 272, 270.
- 305 Si veda sopra p. 57.
- 306 Lettere ad A. Strindberg del 7 dicembre 1888 e a P. Gast del 9 dicembre 1888.
- 307 Si veda più avanti pp. 186 sg.
- 308 Si veda sopra pp. 64 sg.; K. Schlechta, *op. cit.*, pp. 16 sgg.
- 309 VI² 253, 207 sgg.
- 310 VI³ 393 sgg., it. VI⁴ 41 sgg.

Capitolo quarto

1 «Non è una differenza in base al martirio — solo esso ha un altro senso. La vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo eterno ritorno determinano la sofferenza, la distruzione, la volontà di annientamento...

Nell'altro caso il dolore, il " crocefisso in quanto innocente " valgono come obiezione contro questa vita, come formula della sua condanna.

Si indovina che il problema è quello del senso del dolore: del senso cristiano o del senso tragico... Nel primo caso sarebbe la via che porta a un essere santo, nel secondo l'essere è considerato *abbastanza santo* da giustificare anche un'immensità di dolore.

L'uomo tragico dice di sì anche al dolore più aspro: è abbastanza forte, ricco e divinizzatore per ciò.

Il cristiano nega anche il destino più felice in terra: è tanto debole, povero e diseredato da soffrire di ogni forma di vita... " Il Dio in croce " è una maledizione della vita, un'esortazione a liberarsene.

Il Dioniso fatto a pezzi è una *promessa* alla vita: essa rinascerà e rifiorirà eternamente dalla distruzione», VIII³ 58 sg. (14 [89]), 56 sg.

2 VI³ 363 sg, 375 sg.; VI³ 167, 168 sg.

3 371 sg, 383 sg.

4 VI³ 257, 267.

5 VI³ 310, 321.

6 VI³ 311, 322.

7 V² 20, 19 sg.; Br. IV, 270.

8 I V¹ 18 sg, 19 sg. La figura in cui Nietzsche vedeva rinata una parte dell'antichità è Napoleone; identificava il suo compito storico nella semplificazione del mondo con l'unificazione dei popoli europei. Cfr. a questo riguardo VI³ 356 sgg, 368 sgg. e il capitolo dedicato a Napoleone in E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918, pp. 201 sgg.

9 «L'Anello del Nibelungo è un enorme sistema di pensiero senza lo forma concettuale del pensiero. Un filosofo potrebbe forse porgli accanto qualcosa di affatto corrispondente, che fosse privo del tutto di immagine e di azione e ci parlasse soltanto per idee: allora si sarebbe presentata la stessa cosa in due sfere disperate», IV¹ 57, 57.

10 VII³ 412 sg. (41 [4]), 368 sgg.; cfr. a questo riguardo G. W. F. Hegel. *Werke* cit, vol. XIII, pp. 172 sgg.; cfr. III⁴ 149 sg. (23 [34]).

11 VI³ 153 sg, 159 sg. e VI³ 76 sgg, 77 sg.

12 VII³ 414 sg. (41 [6]), 370 sg.: «Lo spirito è allora altrettanto a suo agio e familiare con i sensi, quanto i sensi lo sono con lo spirito; e qualunque cosa accada in quest'ultimo, non può non suscitare anche in quelli una ricreazione e una felicità sottili e straordinarie. E lo stesso inversamente! [...]

È probabile che in tali uomini perfetti e felici le funzioni più sensibili finiscano con l'essere trasfigurate da un'ebbrezza allegorizzante della più alta spiritualità. Essi avvertono in sé una specie di *divinizzazione del corpo* e sono remotissimi dalla filosofia da asceti della frase "Dio è uno spirito". [...] Da quell'altezza di gioia in cui l'uomo sente se stesso, e se stesso in tutto e per tutto come una forma divinizzata e un'autogiustificazione della natura, giù giù fino alla gioia dei contadini sani e dei sani animali quasi umani: tutta questa lunga, prodigiosa scala di luci e di colori della *felicità*, il greco la chiamò, non senza il brivido riconoscente di colui che è iniziato a un mistero, non senza molta cautela e religiosa riservatezza, con il nome di un dio: Dioniso». — Cfr. in III³ 130 (5 [118]) e III³ 246 (8 [37]) le seguenti parti dei frammenti dedicati alla figura di Empedocle: «La donna quale natura», «Empedocle prova orrore per la natura», «Egli viene adorato come il dio Dioniso», «Fugge Dioniso da Arianna?».

13 VII³ 416 (41 [7]), 372.

14 V¹ 335, 269. Sul problema storico-filologico della provenienza dall'oriente del culto di Dioniso cfr. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* cit, sez. I, vol. IX, pp. 328 sgg. e più recentemente W. Otto, *op. cit.*, pp. 51 sgg.

- 15 VI³ 328, 340.
- 16 V¹ 83, 69.
- 17 V² 263 sgg., ?11 sgg.; VI³ 186 sgg., 189 sg.; VI³ 187 sgg., 190 sgg.; VI³ 213 sgg., 219 sg.; VI³ 228 sgg., 235 sgg.
- 18 VIII³ 14 (14 [9]), 13 e VIII¹ 220 sg. (5 [71]), 205; cfr. V² 163, 133.
- 19 VIII² 409 (11 [373]), 370; cfr. VIII² 405 (11 [367]), 366 sg.
- 20 VII² 11 (25 [16]), 9.
- 21 VIII¹ 217 (5 [71]), 202.
- 22 VIII¹ 220 (5 [71]), 204.
- 23 VII² 416 (41 [7]), 372.
- 24 VII³ 309 (37 [8]), 263; cfr. a questo riguardo l'ultimo verso del *Fuoco del faro*, VI³ 392, it. VI⁴ 39 e VIII³ 374 (20 [124]), it. VI⁴ 199.
- 25 Cfr. L. Andreas-Salomé, *op. cit.*, pp. 137 e 228; Ch. Andler, *op. cit.*, vol. IV, pp. 244 sgg.
- 26 V² 173, 142; cfr. VI¹ 32 sg., 32 e a questo riguardo J. Burckhardt, *op. cit.*, pp. 279 sgg.
- 27 F. Nietzsche, *Grossoktav-Ausgabe cit.*, vol. XIX, pp. 167 sgg.; III² 316 sgg., 290 sgg. Cfr. a questo proposito J. J. Ruedorffer, *Nietzsche und die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, nel volume collettaneo *Vom Schicksal des deutschen Geistes*, Die Runde, Berlin 1934.
- 28 Sull'interpretazione nietzscheana di Eraclito si veda K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916 e L. Binswanger, *Heraklits Auffassung des Menschen*, in *Die Antike*, XI, pp. 1 sgg. Fonti principali per l'antica visione dell'eterno ritorno sono: Eraclito (frr. 30 e 31, come pure 51, 63, 67 e 88); Empedocle (fr. 115); quasi tutti i miti di Platone, in particolare il mito di Eros nel *Fedro* e il mito del *Politico*; Aristotele, *Metafisica*, libro XII, cap. 8 e Eudemo, il discepolo di Aristotele spesso citato da Nietzsche nei suoi scritti filologici, che concepì l'eterno ritorno dell'identico secondo principi astronomico-matematici; gli Stoici, ad esempio Nemesio, *De nat. hom.*, 38, 147. — Cfr. a questo riguardo A. Tilgher, *La visione greca della vita*, Roma 19262; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Tübingen 1845-1852 (trad. it. *La filosofia dei Greci*, Firenze 1932); Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig 1893-1909, in part. vol. I, pp. 112 sg. e 434 (trad. it. *Pensatori greci*, Firenze 1933-1962); W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923, pp. 131 sgg. (trad. it. *Aristotele*, Firenze 1935).
- 29 III² 328 sg., 305 sg.
- 30 III² 329, 306.
- 31 F. Nietzsche, *Grossoktav-Ausgabe cit.*, vol. XIX, pp. 173 sgg.
- 32 VI³ 311, 322.
- 33I II² 318 sgg., 294 sg. e F. Nietzsche, *Grossoktav-Ausgabe cit.*, vol. XIX, pp. 178 sgg. Cfr. per contro A. Baeumler, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931, pp. 59 sgg.
- 34 VIII¹ 99 sgg. (2 [83]), 90 sg.
- 35 III² 325, 301.
- 36 III² 326, 302.
- 37 F. Nietzsche, *Grossoktav-Ausgabe cit.*, vol. XIX, p. 188.
- 38 A Goethe (*Canzoni del principe Vogelfrei*), V² 323, 265.

Capitolo quinto

1 F. Nietzsche, *Musarionausgabe* cit, vol. I, pp. 60 sgg. (in F. Nietzsche, *La mia vita*, trad. it. di M. Carpitella, Milano 1977, pp. 108-117); cfr. E. Förster-Nietzsche, *Das Leben F. Nietzsches*, Leipzig 1895, vol. I, pp. 98 sgg. e della stessa *Der werdende Nietzsche*, Leipzig 1935, pp. 131 sgg. Per quanto concerne le due conferenze si veda il saggio di A. Schopenhauer, *Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen*, a cura di E. Grisebach, Reclam, Leipzig s.d., vol. IV, p. 229 e quello di R. W. Emerson *Il fato*, che era apparso nel 1862 in traduzione tedesca. Cfr. a questo riguardo H. Heimsoeth, *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches Immoralismus*, Mainz 1955, pp. 40 sgg. — Lo scritto autobiografico del 1863 fu pubblicato la prima volta nel 1936.

2 Cfr. *Br.* IV, 186 sg.

3 Cfr. a questo proposito i contemporanei tentativi di Dilthey di ottenere da scienza e storia una filosofia della «realtà». Per quanto riguarda il giudizio di Dilthey su Nietzsche si veda *Gesammelte Schriften*, Berlin 1914-1933, vol. IV, p. 528; vol. V, pp. 370 sgg.; vol. VIII, pp. 162 e 224; inoltre *Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen York von Wartenburg*, Halle 1923, p. 238.

4 Vedi sopra p. 95.

5 F. Nietzsche, *Musarionausgabe* cit, vol. I, p. 67 sg.; cfr. ciò che Nietzsche afferma 26 anni dopo: «Ogni individuo è anche tutta la linea dell'evoluzione (e non solo, come lo concepisce la morale, qualcosa che ha inizio con la nascita)».

6 Cfr. VIII¹ 218 (5 [71]), 202.

7 Cfr. la poesia di Francis Thompson, *The Round of Heaven*. Sulla particolare interpretazione nietzscheana di Dio quale carnefice si veda VI² 347 sgg, 292 sgg.

8 Cfr. a questo proposito K. Reinhardt, *Nietzsches Klage der Ariadne*, Frankfurt a.M. 1936.

9 III² 139, 86; III² 155 sg, 105 sg.; III² 234 sg, 195 sg.; cfr. III² 137 sg, 83 sg.; III² 189 sgg, 144 sg, III² 207 sg, 164 sg.; III² 241 sg, 204 sg.

10 III¹ 244 sg, 262 sg.

11 VII² 361 (20 [46]), it. IV⁴ 169; cfr. il frammento per una introduzione del 1887, VIII² 101 (9 [172]), 89, in cui lo stato di «profondissima meditazione» è uno stato dell'oblio.

12 III¹ 246, 264.

13 III¹ 252, 270.

14 III¹ 257, 276.

15 III¹ 326, 351.

16 VI³ 3, 5.

Capitolo sesto

- 1 «Ora lo spirito vuole la *sua* volontà, il perduto per il mondo conquista per sé il suo mondo», VI¹ 27, 25.
- 2 A. Koyré, *Entretiens sur Descartes*, in appendice a *Introduction à la lecture de Platon*, New York 1944.
- 3 VIII³ 36 (9 [68]), 31.
- 4 VIII² 50 (9 [91]), 44.
- 5 VII³ 151 (34 [35]), 110.
- 6 VII³ 170 (34 [92]), 129.
- 7 VIII¹ 105 (2 [93]), 95.
- 8 VIII¹ 208 (5 [50]), 192 sg.
- 9 Cfr. la critica nietzscheana in VII³ 357 (39 [18]), 310 sg.; VII³ 371 sgg. (40 [23-25]), 325 sgg.; VIII² 215 (10 [158]), 191.
- 10 Descartes, *Opere*, Bari 1967, p. 25.»
- 11 VI¹ 6, 4.
- 12 VII³ 354 (39 [13]), 307; si veda in proposito la radicalizzazione da parte di Kierkegaard del dubbio teoretico cartesiano in una «disperazione» esistenziale, per giungere all'essere prima del nulla, *Werke*, Jena 1909 sgg, vol. VII, pp. 49 sgg. e *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est*, a cura di W. Struve, 1948.
- 13 Cfr. VII³ 369 sg. (40 [20]), 323 sg. e *Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Yorck von Wartenburg* cit, p. 178.
- 14 VII³ 364 (40 [10]), 318.
- 15 VII³ 373 sg. (40 [25]), 327 sg.
- 16 VII³ 372 (40 [23]), 326.
- 17 VII³ 162 (34 [71]), 121.
- 18 Si vedano a questo proposito le osservazioni di Nietzsche sulla figura di Kant nella prefazione ad *Aurora*, V¹ 4 sgg, 4 sgg.
- 19 I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, Bari 19709, p. 201.
- 20 Qui e di seguito si cita secondo l'edizione dei *Sämtliche Werke*, a cura di I. H. Fichte, Berlin 1845-1846, vol. II, *Die Bestimmung des Menschen* (= BM).
- 21 BM, 179.
- 22 BM, 181; cfr. VIII² 304 (11 [132]), 270.
- 23 BM, 182 sg.
- 24 BM, 240
- 25 BM, 249.
- 26 Cfr. il saggio di Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*, in *Gesammelte Schriften* cit, vol. V.
- 27 BM, 263.
- 28 BM, 317.
- 29 BM, 319.
- 30 F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* cit, sez. I, vol. VII.
- 31 Ivi, pp. 108 sgg.
- 32 F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, a cura di L. Kühlenbeck, cit, p. 15 sg.
- 33 Ivi, pp. 62, 106, 113.
- 34 Ivi, p. 110.
- 35 Ivi, p. 215.
- 36 Ivi, p. 222 sg.
- 37 Si veda in proposito dell'Autore *Von Hegel zu Nietzsche* cit.
- 38 G. W. F. Hegel, *Werke* cit, vol. XVI, p. 47 sg.
- 39 Cfr. sopra p. 101.
- 40 Le analogie tra Nietzsche e Stirner, fin nelle singole formulazioni, per quanto riguarda l'impulso distruttivo sono tanto più sorprendenti se si considera che per il resto li separava un abisso. Cfr. A. Levy, *Stirner et Nietzsche*, Paris 1904 e Ch. Andler, *op. cit.*, vol. IV, pp. 166 sgg.

- 41 M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, in *Gli anarchici*, a cura di G. M. Bravo, Torino 1971, vol. I, p. 323.
- 42 Ivi, p. 330.
- 43 Ivi, p. 343.
- 44 Ivi, p. 354 sg.
- 45 Ivi, p. 407.
- 46 Ivi, p. 453.
- 47 Ivi, p. 464.
- 48 Ivi, p. 480.
- 49 Ivi, p. 665 sg.
- 50 Ivi, p. 670.
- 51 IV³ 327, 255.

Capitolo settimo

1 Weininger, nato nel 1880 a Vienna, si tolse la vita nel 1903 dopo aver tentato, in un viaggio attraverso l'Italia, di spingersi fino alla «gioia preservata». Oltre al libro, scritto in giovanissima età, *Geschlecht und Charakter*, Wien und Leipzig 1903 (trad. it. *Sesso e carattere*, Milano 1978, indicato di seguito con la sigla GC), la cui genialità fu scarsamente apprezzata dal punto di vista filosofico, apparvero dopo la sua morte una scelta dai diari e dalle lettere, *Taschenbuch und Briefe an einen Freund*, Wien und Leipzig 1920 (indicato di seguito con la sigla T) e una serie di saggi, *Über die letzten Dingen*, Wien 19072 (indicato di seguito con la sigla LD). Tra questi per i nostri scopi riveste una notevole importanza il saggio sulla *Unidirezionalità del tempo* e inoltre i capitoli dal V al VII di *Sesso e carattere*, in particolare p. 193 (it. p. 164), per quel che concerne il rapporto tra «logica» ed «etica» e l'importanza centrale della memoria per l'esistenza temporale dell'uomo. Degno di nota è anche il capitolo XIII sull'ebraismo, la cui autonegazione ad opera di un ebreo convertitosi al protestantesimo resta pur sempre isolata nella sfera dell'autocritica dell'esistenza ebraica. Weininger tributò la propria venerazione alle due potenze spirituali con cui si confrontò anche Nietzsche per tutta la vita: Cristo e... R. Wagner.

2 LD 81.

3 GC 151.

4 LD 55.

5 LD 60.

6 Cfr. in LD 54, l'osservazione di Weininger sull'interpretazione dell'assassinio nel capitolo dello *Zarathustra* intitolato *Del pallido delinquente*, VI¹ 41 sgg., 39 sgg.

7 LD, XXIII; sul concetto del «nulla» cfr. T 31, 39 e 48.

8 LD 59.

9 LD 31 sgg.

10 Cfr. oltre a VI¹ 12 sg., 10 e VI¹ 26 sg., 24 sg., anche VIII³ 361 (20 [46]), it. VI⁴ 169 sg. e l'inizio della seconda *Inattuale*.

11 «Dalla memoria degli uomini dipende naturalmente anche la misura in cui sono capaci di notare differenze e somiglianze. Questa facoltà sarà posseduta in massimo grado da coloro per cui tutto il passato confluisce nel presente, nei quali i singoli momenti della vita formano un tutto che consente di paragonarli a vicenda. Essi avranno al massimo l'occasione di *usare dei paragoni e lo faranno appunto a mezzo di quel "tertium comparationis", che per noi qui è il più importante*; infatti essi rievocheranno dal passato proprio quella esperienza che ha la massima somiglianza con la presente, dato che ambedue si trovano davanti a loro talmente chiare e articolate da non permettere che alcuna eguaglianza o dissimiglianza sfugga ai loro occhi. Questo fa sì che anche ciò che si trova già addietro di molti anni resti vivo nella mente. Non è dunque assurdo il fatto d'aver per tanto tempo considerata come la migliore qualità dei poeti, la loro ricchezza di paragoni e immagini precise e smaglianti. [...] Oggi, dacché per la prima volta da centocinquant'anni la Germania è senza grandi poeti e pensatori, mentre al contrario presto non si troverà più nessuno che non abbia "scritto" qualche cosa, oggi, tutto ciò sembra ormai lontano; non si tentano più tali ricerche, né si troverebbe alcunché di buono. Un tempo in cui la filosofia è divenuta sotto molti aspetti l'inconscio, che esprime la sua natura in umori vaghi, confusamente iridescenti, dimostra troppo chiaramente che non esiste un vero Grande, poiché la grandezza è coscienza, e davanti a essa si dilegua la nebbia dell'inconscio come ai raggi del sole. Se ci fosse un solo individuo che desse la coscienza al nostro tempo, quanto volentieri esso sacrificerebbe tutta quella artificiosità di sentimenti di cui al presente ancora tanto si vanta! Soltanto nella piena coscienza, in cui nell'esperienza del presente confluiscono ancora intense quelle del passato, in essa soltanto trova posto la fantasia, condizione necessaria a ogni creazione filosofica o artistica», GC 137; cfr. anche 141 e 144 sgg.

12 Cfr. GC 147 sgg.

13 GC 144.

14 GC 151.

15 LD 52; cfr. inoltre il saggio di M. Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, in *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1923², vol. I, pp. 5 sgg.

16 GC 173.

17 LD 51.

18 GC 174 sg.

19 LD 109.

20 LD 97.

21 LD 104.

22 Per la metafisica moralistica di Weininger non è concepibile che il nietzscheano «ma così lo volli» *non* voglia «mutare» il passato, bensì lo voglia di nuovo esattamente come già fu.

23 LD 104 sg.

24 LD 103.

25 LD 103 nota e 64.

26 LD 108.

27 LD 100 sg.

28 LD 98 e T 42.

29 LD 64.

30 *Werke* cit, vol. III: *Furcht und Zittern. Wiederholung* (trad. it. *La ripresa*, Milano 1954). Le citazioni che seguono sono tratte dalla versione italiana e recano la sigla W.

31 W 118.

32 W 37.

33 W 89.

34 W 3 sg.

35 Cfr. dell'Autore, *Kierkegaard und Nietzsche*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», n. 1, 1933, p. 30.

36 W 25 sgg.

37 W 71.

38 W 54.

39 W 55.

40 W 56 sg.

Capitolo ottavo

- 1 VI³ 228 sgg, 235 sgg.; cfr. G. F. W. Hegel, *Werke*, cit, vol. XII, p. 224 e K. Marx, *Gesamtausgabe*, Berlin 1927-1932, parte I, vol. I, p. 133.
- 2 Questa formulazione di Nietzsche corrisponde al titolo di uno studio di K. J. Obenauer, *F. Nietzsche. Der ekstatische Nihilist. Eine Studie zur Krise des religiösen Bewusstseins*, Jena 1924.
- 3 VI¹ 32 sg., 30 sg.
- 4 VII¹ 164 (4 [171]).
- 5 Cfr. IIP 130 (5 [118]).
- 6 Cfr. il capitolo dedicato a Langbehn in E. F. Podach, *Gestalten un Nietzsche*, Weimar 1932.
- 7 VII³ 220 (34 [238]), 176.
- 8 VIII² 101 (9 [172]), 89.
- 9 VIII² 176 (10 [94]), 155.
- 10 F. W. Schelling, *Die Weltalter*, a cura di L. Kuhlenbeck, cit, p. MI
- 11 VIII¹ 221 (5 [71]), 206 e VI³ 234 sg, 241 sgg.
- 12 VII¹ 550 (16 [73]).
- 13 Orazio, *Carmina*, II, 10.
- 14 VI¹ 245, 243; cfr. VII¹ 506 (15 [10]): «*Dottrina fondamentale: con durre alla perfezione e al benessere di grado in grado, — non saltare!*»
- 15 VII² 130 (25 [454]), 119.
- 16 VI³ 298, 309 e VII³ 308 sg. (37 [8]), 262 sg.
- 17 Cfr. a questo riguardo III⁴ 360 sg. (31 [4]) e III⁴ 364 (31 [10]).
- 18 VIII³ 160 (14 [182]), 157.
- 19 VIII² 225 sg. (10 [175]), 200 e VI³ 239 sgg, 247 sgg.
- 20 VI³ 242, 251.
- 21 IV³ 120, 93.
- 22 VI³ 265, 274.
- 23 VI¹ 360, 356 e VI³ 239 sgg, 247 sgg.
- 24 Cfr. il componimento poetico *Sils Maria*:
«Qui me ne stavo e attendevo, — nulla attendevo,
Al di là del bene e del male, or della luce
Godendo, or dell'ombra, tutto semplice gioco,
E mare e meriggio, tutto tempo senza meta,
E d'improvviso, amica! ecco che l'Uno divenne Due —
— E Zarathustra mi passò vicino...», V² 333, 274.
- 25 VI¹ 338 sgg, 334 sgg.; cfr. Br. IV, 305.
- 26 VII¹ 164 (4 [171]); VI¹ 10, 8; VI¹ 12, 10; VI¹ 17, 15; il. VI¹ ,IM, 279; VI¹ 354 sg, 350 sg.
- 27 Si veda il finale del componimento in versi *Lamento di Arianna*, VI¹ 399, it. VI⁴ 53; sul simbolo del fulmine cfr. i componimenti *Pino e fulmine*, VII¹ 107, it. VI⁴ 74 e *Gloria ed eternità*, VI³ 400 seg. . VI⁴ 55 sgg.
- 28 Cfr. VI² 383 sgg, 324 sg.; V² 474 (12 [5]), 423 (12 [234]); VII¹ 140 (4 [84]); VII² 121 (25 [428]), 111; VIII¹ 286 sg. (7 [6]), 265 sg.; VIII² 101 sgg. (9 [173]), 89 sgg. La distinzione che Nietzsche opera tra un uomo e animale secondo il criterio del loro essere saldamente determinati — VI² 79, 68; VI² 385, 325; VII² 121 (25 [428]), 1) 111 e VIII¹ 69 sg. (2 [13]), 61 sg. — presuppone che uomo e animale abbiano per natura *uguale* essenza. Questo naturalismo biologico sarebbe privo di importanza sul piano filosofico se Nietzsche con questa distinzione comparativa di uomo e animale non ponesse nello stesso tempo una questione decisiva sull'intero rapporto tra esistenza umana ed essere del mondo naturale. Consapevole della sconvenienza della propria sconvenienza, secondo cui l'uomo appartiene pienamente al carattere del mondo fisico, Nietzsche designa come propria «nuova conoscenza» il fatto che l'uomo «senza fronzoli e non metaforicamente» sia una specie animale tra le altre — VI² 126, 100 sg. —, perché appartiene soprattutto a quel mondo che, quale totalità, determina anche ogni particolare. Le molteplici designazioni nietzscheane dell'uomo come animale particolare non rimandano alla determinazione tradizionale

dell'uomo quale *animal «rationale»*, bensì a quell'*unico* «carattere globale della vita», al cui interno l'uomo è solo un caso particolare. L'uomo è un animale «più interessante» di tutti gli altri animali; è «più minacciato» e «più pericoloso», «coraggioso» e «crudele», ma anche un animale «che soffre» di se stesso ed è «malriuscito»; è un animale «multiforme, artificiale e imperscrutabile»; un animale «addomesticato», ma anche un «predatore»; un animale «che ride» e «che piange»; un «mostro» e un «animale superiore». Quale creatura organica, analogamente alle piante e agli animali, ha «organizzato» il mondo — per quel che gli è possibile — facendone un mondo proprio.

Quest'uomo, così abissalmente apparentato con l'animale, è stato un tempo saldamente determinato grazie alla fede in una suprema autorità divina, che gli diceva ciò che egli era e gli comandava ciò che doveva essere. Con il venir meno di questa autorità, che aveva fino allora elevato e determinato la natura umana, l'uomo ha perduto la sua salda posizione intermedia tra Dio e l'animale. Si trova ora affidato alla propria volontà, davanti alla possibilità di un'ascesa fino al sovra- uomo o di una discesa fino all'uomo-armento. La tendenza universalmente predominante dell'umanità odierna è quella di una salda determinazione omologatrice dell'uomo. Il determinare saldamente avviene quale omologare. Sotto il dominio del «finalismo della specie» lo scopo «è quello di rendere l'uomo uniforme e saldo, come già è accaduto per la maggior parte delle specie animali», V² 356 (11 [44]), 304 (11 [69]). Per contro Nietzsche-Zarathustra vuole un «oltrepassamento» dell'uomo, che un tempo era saldamente determinato in senso alto e pretenzioso, e ora viene fissato in senso mediocre. Il simbolo di questo cammino verso l'autosuperamento è il procedere di Zarathustra sotto, sopra e oltre il «ponte» uomo, ovvero il funambolo. Che l'uomo sia l'animale non ancora saldamente determinato, non significa dunque che Nietzsche voglia dapprincipio fissarlo con una «rappresentazione» nella figura di Zarathustra (M. Heidegger, *Was heisst Denken?* cit, pp. 24 sgg. e 66; cfr. Id, *Vorträge und Aufsätze* cit, p. 106), bensì che Nietzsche oppone al tipo uomo, che si consolida, la volontà sperimentante di oltrepassamento, per la quale una cosa sola è certa: che l'uomo liberato da Dio, e quindi affidato a sé, deve poter comandare a se stesso, per essere capace di assumere il dominio della terra. Deve poter dire a se stesso se in futuro vorrà in generale ancora essere e come. Pertiene alla peculiare grandezza e al pericolo dell'enigmatico e contraddittorio animale «uomo» che egli voglia e osi più di qualsiasi altro animale e sia perciò più insicuro e indeterminato di tutti gli altri animali. Ha ancora un futuro davanti a sé, solo che getti la sua meta al di là di se stesso

29 VI¹ 326, 322; VI¹ 350, 346; VI¹ 352, 348; VI² 56, 48.

30 VI³ 10 sgg, 10 sgg.

31 *Briefwechsel mit F. Overbeck* cit, p. 227.

32 Si veda a questo riguardo H. Weichelt, *Also sprach Zarathustra. Erklärt und gewürdigt*, Leipzig 1910, p. 225; K. Schlechta, *op. cit.*, p. 54.

33 VI¹ 368 sg, 363 sg.; VI¹ 237, 234.

34 VI² 199, 162.

35 F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, a cura di L. Kühlenbeck, cit, p. 103.

36 V² 314 sg, 259 sg.

37 Si veda a questo riguardo F. W. J. Schelling, *Die Weltalter* (Nachlass- Ausgabe) cit, pp. 196 e 254.

38 F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Tübingen 1803, p. 138 sg.; cfr. sopra p. 143.

39 La fonte principale per l'antica teoria dell'«eternità del mondo» è una trattazione così intitolata, efroneamente attribuita a Filone.

40 In un appunto dell'epoca dello Zarathustra si dice: «Chi non crede in un *processo circolare dell'Universo*, deve credere al Dio *come volontà* — così si determina la mia opinione in contrasto con tutte le credenze teistiche succedutesi finora!», V² 459 (11 [312]), 300 (11 [63]).

41 Si veda a questo proposito dell'Autore, *Natur und Geschichte*, in «Neue Rundschau», 1951, fase. I.

42 Cfr. VI¹ 96, 91; VI¹ 176 sg, 171 sg.; VI¹ 244 sg, 242 sg.

43 VII² 292 (27 [71]), 271.

44 V² 261 sgg, 210 sg.

45 V² 272 sgg, 220 sgg.; VIII² 199 (10 [137]), 176 sg. La scoperta dell'«inconscio», ovvero della coscienza quale mera «funzione», che Nietzsche fece muovendo dal principio moderno dell'autocoscienza, rappresentò per lui l'accesso alla riscoperta di un'unica *natura* in ogni accadere.

46 G. Teichmüller, il cui lavoro *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882) era noto a Nietzsche, aveva intrapreso il tentativo di fornire, muovendo dalla ontologia greca, una «nuova fondazione della metafisica» dal punto di vista della soggettività moderna. Se Nietzsche si fosse interessato della problematica ontologica di essere ed essente, essere e nulla, tempo, spazio e movimento, questo studio avrebbe dovuto stimolarlo più di ogni altro. Invece vi fa riferimento solo per convalidare il carattere puramente «fittizio» delle «forme fondamentali di un'estrema astrazione» ed eliminare con il mondo «vero» anche quello «apparente», VIII³ 162 (14 [184]), 160. Il discorso dell'«essere» si fonda solo sulla forza di persuasione del linguaggio, che in ogni frase dà ad intendere che qualcosa sia così e non altrimenti, VI³ 68 sgg, 69 sgg.

47 VIII² 33 (9 [63]), 29 e VIII¹ 151 sgg. (2 [172]), 139.

48 V² 301, 247.

49 VIII² 134 (10 [22]), 118.

50 VIII³ 327 (17 [8]), 319.

51 VI³ 80, 81; cfr. VI³ 82 sgg, 84 sgg.; V² 43, 33 e V² 279, 226; VIII² 276 sgg. (11 [72]), 245 sgg.; VIII² 279 (11 [74]), 248.

52 VII¹ 634 (21 [2]).

53 VII² 291 sg. (27 [67]), 270 e VII¹ 637 sg. (21 [6]).

54 Si veda in proposito R. Pannwitz, *Einführung in Nietzsche*, München 1920 e Id, *Beiträge zu einer europäischen Kultur*, Nürnberg 1954, pp. 216 sgg.

55 VI¹ 97, 92.

56 Undici anni prima, in una lettera a C. von Gersdorff del 1° aprile 1874, Nietzsche scriveva: «I miei scritti devono esser proprio oscuri e incomprensibili! Credevo che, quando si parla di travaglio, coloro che lo vivono potessero comprendere. Anche questo è certamente vero: ma dove sono coloro che vivono " nel travaglio "?».

Appendice

- 1 *Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland*, dissertazione, Bonn 1933.
- 2 *F. Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894, Dresden 1924³.
- 3 O. Ewald, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*, Berlin 1903.
- 4 E. Horneffer, *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr und deren bisherige Veröffentlichung*, Leipzig 1900, pp. 22 sgg. In accordo con Ernst e August Horneffer, curatori del XII volume della *Grossoktav-Ausgabe*, anche E. Förster-Nietzsche (*Das Leben F. Nietzsches* cit., II, pp. 137 sgg.) spiega la dottrina del ritorno preminentemente come idea educativa. Il problema della *relazione* interna tra la «fisica» e l'«etica» nietzscheane resta in entrambi i casi del tutto oscuro e viene mascherato dai curatori con l'insignificante distinzione tra una esposizione più «teoretica» e una più «poetica», cfr. F. Nietzsche, *Grossoktav-Ausgabe* cit., vol. XII, p. 424.
- 5 A. Riehl, *F. Nietzsche, der Künstler und der Denker*, Stuttgart 19013, pp. 143 sgg.
- 6 A. Drews, *Nietzsches Philosophie*, Heidelberg 1904, pp. 323 sgg.
- 7 R. M. Meyer, *Nietzsche, sein Leben und seine Werke*, München 1913, pp. 437 sgg.
- 8 Richter, *F. Nietzsche. Sein Leben und sein Werk*, Leipzig 19173, pp. 326 sg. e 334 sgg.
- 9 K. Heckel, *Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre*, Leipzig 1922, pp. 150 sgg.
- 10 *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907.
- 11 *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918.
- 12 Cfr. l'analisi critica della lirica dedicata a Nietzsche da George in *Der siehente Ring* fornita da R. Thiel, *Die Generation ohne Männer*, Berlin 1932.
- 13 Cfr. per contro H. Landry, *F. Nietzsche*, Berlin 1931, p. 186.
- 14 Cfr. il giudizio di Ch. Andler sul libro di Bertram: «Il y a quelque paradoxe à vouloir faire Nietzsche très grand, sans faire état de son oeuvre», *op. cit.*, vol. VI, p. VIII.
- 15 Ch. Andler, *op. cit.*, in particolare vol. IV, pp. 225 sgg. e vol. VI, pp. 60 sgg.
- 16 Cfr. la critica di E. Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, Halle 1933, pp. 88 sgg., dove si sottolinea giustamente che il tentativo di Andler di coniugare la dottrina dell'eterno ritorno con quella del sovra-uomo sacrifica l'eterno ritorno del sempre *identico*, mentre Emmerich al contrario accoglie la dottrina del ritorno nell'essenza dell'uomo ed elimina in tal modo il problema.
- 17 *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Leipzig 1926; per quanto segue cfr. dell'Autore *Nietzsche im Lichte der Philosophie von Klages*, in «Reichls Philos. Almanach», a cura di H. Rothacker, 1927, pp. 285-348.
- 18 Per quanto riguarda l'analisi in *Handschrift und Charakter*, cfr. anche *Nietzsche und seine Handschrift*, in «Zeitschrift für Menschenkunde», a. II, fase. VI, 1927.
- 19 In maniera analoga anche Th. Lessing, *Schopenhauer-Wagner-Nietzsche*, München 1906, ha già inteso la dottrina del ritorno come «una sorta di suicidio», sotto forma di una affermazione assoluta dell'esistenza.
- 20 Si veda ciò che Nietzsche afferma in V¹ 216, 178: «Noi uomini siamo le uniche creature che, se falliscono, possono cancellare se stesse come una proposizione malriuscita».
- 21 *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931; si veda inoltre l'introduzione di Baeumler al *Nachlass: Die Unschuld des Werdens*, Leipzig 1931, vol. I; cfr. anche *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, in «Nationalsozialistische Monatshefte», a. V, fase. 49, 1934. Le pagine che seguono risultarono nel 1935 in Germania «intollerabili» e «indesiderate», e per questo motivo tutta la nostra Appendice (§§ 1-9) non poté essere pubblicata assieme al libro, ma trovò diffusione solo al di fuori del mercato librario. Mentre allora la nostra critica era attuale, oggi può apparire superata. Se queste pagine critiche giungono ora tuttavia a una tardiva pubblicazione, i limiti notevoli della memoria politica possono giustificare il fatto che in questo modo si rammenti fino a qual punto lo spirito possa trasformarsi in spirito del tempo.
- 22 Cfr. E. Emmerich, *op. cit.*, pp. 73 sg. Per stabilire a livello testuale il rapporto effettivo tra lo *Zarathustra* e la *Volontà di potenza* cfr. soprattutto VI³ 348, 360; VII² 436 (11 [416]), 397 sg.; VIII³ 347 (19 [8]), 339; VIII³ 397 (22 [14]), 355; VIII³ 402 (22 [24]), 359; come anche

la Prefazione dell'Anticristo, VI³ 165 sg., 167.

23 Ogni amore, afferma Nietzsche, non pensa alla durata, bensì all'attimo e all'eternità. Analogamente Nietzsche dice che il piacere vuole se stesso, giacché vuole l'eternità, vale a dire l'eterno ritorno (VII 398, 391), e in un quaderno annota l'emistichio dantesco: Come l'uom s'eterna (Inf. XV, 85), VIII 256 (11 [21]), 227.

24 Cfr. A. Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft*, Leipzig 1934, p. 108.

25 *Wahrheit und Wahrhaftigkeit...*, cit. Tutto il lavoro, che ha il merito di prendere sul serio integralmente la dottrina del ritorno e di interpretarla nell'orizzonte dei concetti greci di essere, esser-mosso ed esser- vero, ha il difetto di leggere Nietzsche attraverso la duplice lente dell'interrogazione ontologica di Heidegger e dell'idea di O. Becker di una «paraontologia» e di collocare in modo estremamente ingenuo Nietzsche tra i due (p. 43).

26 In maniera più decisa di Emmerich, F. Giese nel 1934, in una considerazione «attuale», ha rappresentato — «con brevi formulazioni» — l'epoca a lui contemporanea come l'autentica realizzazione delle idee nietzscheane. Per avvalorare la propria tesi fa riferimento agli scritti di Moeller van den Bruck, Rosenberg, Krieck, Gunther, Wirth, Bergmann e Kynast (a p. 36 un capitolo ha inizio con la frase lapidaria: «Con il 1933 e con Kynast si dice»), ma anche a quelli di coloro «che si erano convertiti sinceramente», che non erano ancora «profeti portati dagli eventi» (Benn, Prinzhorn, Griindel, Diesel, Jünger). Secondo Giese, ciò che Nietzsche aveva voluto si era ora realizzato nella politica reale (pp. 2, 27, 157, 186 sg.), giacché la sua distinzione tra apollineo e dionisiaco corrisponde a quella tra ariano-maschile e semitico-femminile. La nascita della tragedia sarebbe dunque un precorrimiento della teoria razziale moderna (pp. 29 sgg.). Analogamente il concetto della «grande salute» sarebbe da intendere come «settentrionalizzazione» (p. 60), sebbene lo stesso Nietzsche non sia giunto a un antisemitismo assoluto e deciso — come quello di suo cognato Förster! (pp. 133 e 166). Per questa ragione non gli riuscì neppure di chiarire con la stessa formula, ancora semitica, di «Dioniso» la sua opposizione al cristianesimo (pp. 159 sgg.). Sulla base di questa «interpretazione», anche il problema della dottrina del ritorno trova una soluzione tangibile. Giacché è infatti un gioco da ragazzi «commutare» (p. 122) il no del nichilismo in un sì, e il sì del 1933 assume a proprio simbolo la croce uncinata, con l'ausilio dello studioso di preistoria Wirth, può risultare che: «Zarathustra e la scrittura primitiva sono apparentati come l'orbita solare e la croce uncinata. [...] La bandiera del terzo Reich simbolizza nella croce uncinata la dottrina dell'eterno ritorno dell'identico» (p. 127). «Si respira per così dire l'aria dell'età della pietra» (p. 190) si potrebbe concludere con le parole dello stesso Giese; ma in un punto egli ha certamente ragione: «Se avessimo avuto filosofi più coraggiosi ci sarebbe stata risparmiata qualche sorpresa del mondo borghese» (p. 97 sg.).

27 Nietzsche, Paris 1933.

28 Nietzsche. *Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936.

29 Nietzsche. *Existentialismus und Wille zur Macht*, Stuttgart 1950.

30 Nietzsche Wort: «Gott ist tot», in *Holzwege* cit., pp. 193 sgg.; *Was heisst Denken?* cit., pp. 19 sgg.; *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in *Vorträge und Aufsätze* cit., pp. 101 sgg. Per quanto concerne queste osservazioni si veda la fondazione più basilare della nostra critica alla interpretazione heideggeriana di Nietzsche nel III capitolo del nostro libro *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, cit.